El problema del indio
Nación e inmovilismo social en Bolivia

El problema del indio

Nación e inmovilismo social en Bolivia

Cecilia Salazar de la Torre

El problema del indio Nación e inmovilismo social en Bolivia

El problema del indio. Nación e inmovilismo social en Bolivia

COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad de la autora. Coordinación de la publicación: Patricia Urquieta C.

Primera edición: Diciembre 2015

D.L .:

ISBN :

Impresión: (nombre de la imprenta, dirección, teléfono)

Impreso en Bolivia

A Miguel Ángel Beltrán Poeta indómito

El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos

términos.

Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político.

Y entonces lo hemos sentido, por primera vez, esclarecido y demarcado. José Carlos Mariátegui

Índice

CIDES: 30 años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la impor - tancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marca - do, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como co - munidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

Deese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora

se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo inter - disciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutina - riamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el tra - bajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido

un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orien - tada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los de - safíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los

que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde ese punto de vista, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. Enconsecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectivi - dades, hoy por hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva. Ese compromiso está apuntalado por los valores de la de - mocracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad polí - tica, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos da cuenta de lo que es posi - ble hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el

trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la his - toria cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado

de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniver - sario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes- investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha ge - nerado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

Preámbulo

Esta es una compilación de cuatro ensayos revisitados que ya fueron publicados, dos en el país y dos fuera de él. La compila - ción comienza con una versión actualizada del que se encuentra en el libro *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina* , editado por Norma Fuller, el año 2005. Encabeza esta selección a nombre de mi militancia por las mujeres bolivianas y, en especial, por las indígenas. Se trata de una remembranza que en el fondo alude al trabajo de Spivak “¿Puede hablar el subalterno?” aplicable a la estructuración de lo público, que en Bolivia, en el contexto del artículo, nos remonta a la nación

construida por los hablantes masculinos y mestizo-blancos.

El segundo ensayo fue publicado en la revista *Anthropológica* de la Universidad Pontificia Católica del Perú, nuevamente a convo - catoria de Norma Fuller, el año 2006, y también en la compilación de Silvia Rivera y Virginia Aillón *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, publicado por CLACSO el año 2015. Se trata de una aventura interpretativa que recoge lo que comenzara a esbozar en mi tesis de maestría realizada en la FLACSO, México: que las metáforas de las que está impregnado el lenguaje devienen en estructuras de realidad. Lomejor de esta experiencia ha sido dialogar con el inspirador artículo de otra peruana, Imelda Vega Centeno, "¿La felicidad para Felicitas? Ser mujer en uncampamento minero", publicado en la revista *Socialismo y Participación*, el año 1991.

El tercer y cuarto ensayo se publicaron en Bolivia. Uno, en la revista *Umbrales*, el año 2013 y el otro en la compilación a cargo de Luis Tapia, titulada *Pluralismo epistemológico*, del año 2010, en ambos casos del CIDES-UMSA. En el primero, encuentro que existe una relación estrecha entre la parálisis histórica de nuestra economía, atada a permanentes escenarios de incertidumbre, y la persistencia de la identidad indígena en el país, en tanto condición económico-social. Unainevitable evocación a Mariátegui está pre - sente en sus líneas, pero también a Rossana Barragán, Silvia Rivera y Marisol de la Cadena, haciendo míos sus valiosos conceptos del "mestizaje colonial" y "las mujeres son más indias", que circundan frecuentemente mi interpretación. El trasfondo del artículo es la nación articulada a la democratización de la sociedad, lo que supone a individuos libres y con disponibilidad para la igualdad. El último de los ensayos es una crítica al capítulo "El siglo americano de nuestra América" del libro de Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur*. En su caso, trato de poner en discu - sión esa asociación implícita entre el concepto de "sociología de las emergencias" con la realidad latinoamericana, mediada por el llamado "*ethos* barroco". El fondo de mi crítica reside en el enfoque contradictorio de de Sousa Santos, que en un caso ratifica el elogio del mestizaje como fusión nacionalista, ante el cual antepongo la mirada crítica de Silvia Rivera y Rossana

Barragán y, en otro, el elogio del pluralismo y la diferencia, que discuto apoyada en el concepto de “grotesco social” de Javier Sanjinés, que desnuda la precaria materialidad de la nación boliviana. Unsabor a escepticis - mo ronda mi ensayo, contrapuesto a las alegorías posmodernistas de de Sousa Santos.

Los cuatro ensayos, escritos en la última década, también son testimonio de mis textos de cabecera sobre los que he intentado contribuir, modestamente, a la continuidad de un debate inau - gurado a principios del siglo XX en el país, cuando comenzó a nombrarse “el problema del indio”.

La autora

Prólogo

A los cuatro ensayos que componen este volumen, publicados entre 2005 y 2013, le recorren varios proyectos interpretativos de algunos cortes de la realidad boliviana. Si el fundamental es el así denominado “problema del indio”, es cierto también que en el ejercicio de rodear y descomponer este objeto de estudio, la autora establece interesantes y no poco desafiantes reflexiones. Son desafiantes si se las lee en el actual contexto boliviano que ha repuesto el debate sobre lo indígena en las Ciencias Socia - les y, además, si se las lee a la luz de los argumentos generados particularmente por la Antropología desde los años 60 del siglo pasado. Quiero decir con esto que la academia ha participado no solo en la generación de conocimiento sobre el tema –que le corresponde– y por esa vía, posiblemente ha participado en cierta esencialización de lo indígena en Bolivia, con los impactos políticos, ahora visibles.

El uso del conocimiento por parte del poder es ejercicio de la política y como ejemplo pongo el empleo de conceptos como el de *chacha warmi*, descubierto o más bien generado en el campo académico, y ahora aplicado, pareciera de manera cercenada, en el proyecto hegemónico del Estado. El destino político de este concepto, como de otros, le ha restado su capacidad analítica y lo ha fijado como norma, además con un significado incluso contrario con el que fue creado.

De ahí que hoy por hoy la academia parece estar impelida a

participar en la discusión sobre lo indígena y estos cuatro ensayos aportan lo suyo.

Los dos primeros analizan la condición indígena en el ám - bito del colonialismo a través de las metáforas del cuerpo, entre otros. Como toda metáfora, ésta se conforma por la traslación de un significado a otro, como hablar espiritualmente del cuerpo o corporalmente del espíritu, recordando a Pascal. La traslación, en este caso, es la crisis histórica de cierto incompleto e inacabado proyecto de nación al *corpus* de la sociedad; esto es su morfología y su organización. Los dos ensayos aludidos observan, de este modo, el recorrido de los cuerpos colonizados desde que dejan de ser “hechos naturales” y por tanto a-históricos a su estatuto de cuerpos sociales.

La historicidad de los cuerpos es el método al que acude la autora en estos dos ensayos para develar, precisamente, los cambios en la configuración de las metáforas de lo nacional o lo social. Toda metáfora, al desplazar un sentido, vela otros, por lo que es trabajo de la investigación develar esos arcanos. Por ejemplo, develar el juicio común de “hablar bien” que remite a la imposición violenta del castellano.

El mexicano Alfonso Reyes decía que los pueblos conquis - tados fueron generalmente calificados como pueblos mudos por el conquistador, a quienes había que enseñar a hablar, lo que nos recuerda las políticas educativas, precisamente analizadas en estos dos ensayos. Eliminar la palabra propia, para la autora, ha sido un proceso unido o subsecuente de arrebatar al cuerpo su medio de producción: la tierra. Pero la tierra no es solo la tierra, cualquiera que haya desarrollado una relación de intimidad con ella sabe que ahí se aloja el corazón que no la razón. Las políticas educativas y de propiedad agraria, por tanto, extirparon el corazón a los pueblos indígenas, su modo de estar en el mundo, injertando en su lugar la seca razón.

Sin embargo y siguiendo los razonamientos de Chandra Tal - pade Mohanty sobre el peligro de la victimización siempre que el análisis navega en las peligrosas aguas de la generalidad, digamos

que estos ensayos se completan con sendas exploraciones a los momentos de resistencia de esos cuerpos colonizados –que todos lo somos. Silvia Rivera suele acudir al “castimillano” para calificar cierta obstinada y gozosa forma lingüística de intransigencia social, lo que nos deriva a los estudios de Froilán Laime Ajacopa sobre el así llamado castellano andino (y el quechuinglish de las migrantes bolivianas en Virginia, EE.UU., añadiría yo). Comoéste, hay varios lugares de indocilidad analizados por la autora, pero resalta el estudio del vestido de las mujeres indígenas y no indígenas, como base de su análisis del inmovilismo social y cultural en la sociedad estratificada, en el que la autora acrecienta el conocimiento a las investigaciones antes realizadas por Rossana Barragán y otros. Estos dos ensayos se engarzan con los dos siguientes a través

de una posición ideológica que aleja a la autora de cierto romanti - cismo en los estudios, por ejemplo, de las calificadas como nuevas élites aymaras. Eneste caso, el término romanticismo no alude a la escuela Romántica de la filosofía y la literatura, desarrollada en el siglo XIX, sino a uno de sus elementos persistentes en la sociedad hasta nuestros días: esa tendencia a dulcificar desde el amor hasta la economía y, claro, la política.

Romantizar, parece que ahora más que nunca, significa des- historizar y ello implica, por supuesto, una postura ideológica; esto es, una disposición en relación al poder. Así, el “emprendedurismo” (*sic*) puede celebrarse desde las claves de la agencia empresarial o puede advertirse desde las de una clase en emergencia. Si ambas son posibles, su relación con el poder reduce la incertidumbre. De ahí que el carnaval, también analizado por la autora, puede ser entusiastamente visto como el *sumun* de la expresión de una cultura. Ya continuación preguntaríamos, ¿cuál cultura?, ¿una del margen? ¿otra que posiblemente se proyecta como representante del proyecto hegemónico en ciernes? Otra vez, si ambas son po - sibles, su relación con el poder las explica con mayor completitud. Mas el carnaval es bulla y como poeta me es muy caro el si - lencio. Recordando *La errancia de los anfibios*, excelente ensayo del también poeta Eddy Nogales, el ruido es arrogancia y abandono de las fuentes primigenias. El ruido pertenece a la multitud, al

Estado, el silencio a esas tejedoras y cantoras andinas quienes, en el retrato de la autora, representan el resonar profundo pero no bullanguero de lo indígena. Es

una imagen, es cierto, pero si se la pone junto a otra imagen, la de las comunidades indígenas de la amazonia boliviana, el signo es más claro porque ambas reflejan una relativa lejanía del poder lo que no es poco. Ahora bien, es importante recalcar el estado de relatividad para no navegar en las ya aludidas peligrosas aguas de la generalidad.

Comose advierte, estos cuatro ensayos son, como bien afirma la autora, una revisita a las reflexiones sobre lo indígena, en un mo - mento en que hacerlo es un gesto no solo académico sino también ético y, por supuesto, estético. Todo eso me permite recomendar su lectura, la que ojalá encuentre voces de opinión, de acuerdo y desacuerdo, en un momento en que precisamos evitar la mudez.

Virginia Aillón

Mujeres indígenas y cohesión nacional en Bolivia 1

Introducción

Desde el año 2000, una combinación de factores ha desatado en Bolivia una confrontación sin precedentes entre Estado y sociedad. Desde la "Guerra del Agua" en abril de ese año, hasta la "Guerra del Gas" en octubre del 2003, el país se ha desnudado frente a su precariedad política, social, cultural y económica, con todas las derivaciones que ello supone.

Los factores aludidos son prueba de la imposibilidad de un desarrollo autónomo y homogéneo en este país, lo que dificulta a su vez la producción de una convergencia en torno a las diferentes concepciones del mundo y un sentido unitario de su porvenir. Por eso en su seno las diversidades tienden a aflorar con relativa faci - lidad, como expresión de la dificultad de generalizar sentimientos de cohesión general en la colectividad.

Las siguientes páginas intentan explorar en estos aspectos, con el convencimiento de que los mismos se han nutrido de los largos procesos de desarrollo desigual en los que se debate

1 Versión corregida y aumentada del artículo originalmente publicado en el libro *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*, Norma Fuller (editora). Universidad Pontificia Católica del Perú (UPCP) y Consejo La - tinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Lima, 2005.

Bolivia, acentuados durante el neoliberalismo, en el que, sumado a una histórica ausencia de referentes de socialización laboral, se entretejió un convergente discurso anti estatal y fragmentario, a nombre del reconocimiento de las diferencias.

Víctimas de esta historia son las mujeres más pobres, recubier - tas por rasgos étnico-culturales indígenas, sobre cuyas espaldas se ha reforzado una forma de inserción laboral precaria y, además, la persistencia de referentes pre estatales, fundada en la preservación de costumbres que sostienen, en el fondo, profundas honduras de desigualdad social entre las que también intervienen las relaciones de género.

En el trabajo, partimos de aquella esquematización teórica que ilustra la emergencia del “sentimiento de singularidad” que supone la organización político estatal y nacional (Gellner, 1989; Anderson, 1991). Este proceso ha debido pasar por planos objetivos y subjetivos, cuyo trasfondo es el traspaso de códigos comunitarios auto-referidos y jerarquías tradicionales basadas en la dependencia y el contacto personal, hacia códigos de lealtad nacional-estatal y marcos de convivencia racional que trascienden lo local.

Con diferentes énfasis, este tránsito fue, en el campo cultural, producto de tres procesos concatenados entre sí: el capitalismo impreso, que dio lugar al libro como mercancía; el monopolio estatal de la “legítima educación”, colateral a la monopolización de la “legítima violencia”; y la comunidad de lectores alfabetizados y estandarizados sobre la que descansa una condición ciudadana relativamente igualitaria, sujeta al ritmo del constante crecimiento económico y cognitivo que trae consigo el capitalismo.

Sobre esos supuestos se alza la llamada conciencia nacional, uno de cuyos componentes centrales es una forma de cohesión a alcanzarse como reflejo de grupos sociales con capacidad para “fijar” el lenguaje, oral, escrito y simbólico, base sobre la que se constituye la comunidad nacional imaginada como convergencia societal, que transcurre sustituyendo el lenguaje sagrado y cósmico de las comunidades tradicionales auto referidas, por un conjunto de actos comunicativos que trascienden, a través de mediaciones insti - tucionales, la

relación del Estado con la sociedad (Sanjinés, 1992).

Ahora bien, según Sonia Fleury (1997), en países como Bo - livia este proceso de convergencia cultural ha quedado trunco, lo que crea una serie de distorsiones que involucran a una compleja relación de la economía con la política, en tanto ésta sustituye a aquella como organizadora de lo social. En ese sentido, el orden estatal-nacional no es objeto de procesos de unificación econó - mica sino política, alterando el sentido que tiene la relación entre estructura y superestructura.

Siguiendo a la autora, el resultado de ello es que la movilidad social se alcanza en tanto se tiene acceso al entretejido de redes clientelares y prebendales del poder, con lo que la ciudadanía tiende a restringirse a pequeños grupos que dan cuenta ya no de una clase burguesa con capacidad económica y cultural para darle sentido a la nación, sino a grupos que se sostienen gracias a su invariable permanencia en los circuitos estatales y políticos, donde acuñan sus privilegios. Eso inviabiliza el carácter nacional de esta clase, por lo tanto, el carácter de la nación misma, en los términos planteados por países propiamente capitalistas (Torres Rivas, 1997).

Si el sistema de poder no tiene correspondencia con la estruc - tura productiva, los dominados tampoco alcanzan a adquirir formas clasistas y deben incorporarse al sistema político en forma de mo - vimientos sociales ambiguos, apelando a la vaga idea de “pueblo” o “multitud”, compartida por amplias franjas de clases medias, en las que la pertenencia social es difusa y apenas se define según la mayor o menor cercanía con el poder político, económico y social. Otro elemento crucial en los países atrasados es su incapaci - dad para establecer reglas igualitarias para todos sus miembros. La condición ciudadana resulta siendo segmentada y es definida según elementos de “fácil identificabilidad” –como el color de la piel y/o la vestimenta– con los que se busca justificar una distri - bución inequitativa a través de argumentos diferenciadores entre la población y por eso llegan a tener importancia social y política. En esa ruta, la certidumbre y las expectativas de movilidad social se desmoronan, creando una especie de “desorden molecular”, en el que los rasgos “entropífugos” crean fisuras, desbordan y ponen en cuestión el precario orden social (Gellner, 1989).

El resultado cultural y político de esta situación es la frag -

mentación de la sociedad y la persistencia de lealtades particulares, inhibidas de lograr expectativas de cohesión alrededor del Estado nación. Por eso, los objetivos que se plantean estas sociedades tienden a ser ininteligibles, aspecto que, dice René Zavaleta (1988), está vinculado a la incapacidad de la nación para definir el carácter de su totalización, debido a sus propias fragmentaciones y evasiones auto reflexivas. 2

El ensayo que se presenta a continuación trata de estos tópi - cos, visualizados desde diferentes planos analíticos que involucran a mujeres, indígenas y no indígenas. Este proceso es abordado desde el plano simbólico de los lenguajes femeninos, situados en la vestimenta, el habla y la escritura, como factores de "fácil identificabilidad" que expresan condiciones estamentales y de clase dentro de una sociedad históricamente imposibilitada de absorber de manera homogénea al conjunto de los miembros que la conforman.3 Luego se indaga en la configuración de la narrativa del reconocimiento, producto de la llamada "justicia cultural" que se ha dado en el país en el último medio siglo, y que ha confluido en un horizonte social fragmentado y polarizador, desde nuestro punto de vista transversalizado por la subordinación económica y cultural de las mujeres indígenas.

La hipótesis del trabajo es que la etnicidad se despliega en es - cenarios donde los vínculos del trabajo asalariado tienden a diluirse (o existen con un menor despliegue) y, con ellos, el entretejido social y cultural del orden estatal moderno. Esto induce a la crisis de la política y de la racionalidad democrática, volcada esta vez a mecanismos de solidaridad precarizada. Cuando esto ocurre, las mujeres más pobres aparecen manejando los tenues hilos de la socialización, en un contexto a todas luces adverso para su propia integración social.

2 En el campo de la literatura algunos autores, como Carlos Medinaceli, asocian esta carencia a la ausencia de la novela nacional como portavoz de una condición cultural común.

3 En ese plano el vestido aparece como extensión de la piel.

A fines del siglo XIX se visibilizaron en el país cambios culturales cuyos efectos aún están vigentes. Un elemento fundamental fue el surgimiento de un sistema de partidos, al calor de los debates provocados por la derrota que provocó la Guerra del Pacífico (1879). Unsegundo aspecto fue el surgimiento de un empresariado minero estrechamente ligado al poder estatal, debido a sus reque - rimientos de inversiones que solo eran viables estableciéndose una alianza de intereses con los gobiernos de turno. Dada la extrema dependencia respecto a las fluctuaciones del mercado internacional y la incertidumbre que ello implica, esta ligazón entre intereses privados e intereses públicos convirtió al Estado en una fuente de enriquecimiento rápido, disputada por sectores vinculados al poder minero y feudal que controlaban el quehacer político en el país en manos de hombres letrados, según la definición respecto al derecho a la participación política vigente en ese contexto. Los procesos de modernización económica, política y empre - sarial fueron acompañados con la expansión de la educación pública y laica, la profesionalización de las ocupaciones y la animación de la vida intelectual del país, en gran parte debido al contacto que las clases altas establecieron con el extranjero, a partir del servicio diplomático y los negocios de la minería. 4

De manera paralela, se acentuó el proceso de desestructura - ción comunitaria en el área rural, a causa de la expansión de la hacienda, medio a través del cual las élites buscaron garantizar la provisión en los crecientes centros mineros y urbanos. En función a ello también se modernizó el ejército, para el sometimiento y la exacción de la población indígena y rural, obligándola a vender sus tierras en favor de los latifundistas de entonces. En ese escenario

4 En 1846 solo el 10%de la población mayor de 7 años había recibido alguna escolarización. En 1900 este porcentaje subió a 16. Por otra parte, hasta principios del siglo XX la educación secundaria estaba vedada a las mujeres (Klein, 1982).

comenzó a cuajar la tesis del campesinado como propietario indivi - dual de la tierra, produciéndose con ello el inevitable crecimiento de la migración rural-urbana, con consecuencias en la ampliación de la franja mestiza en las ciudades.

Aún con todo ello, el proceso de modernización liberal se mantuvo sobrepuesto a relaciones de explotación servil, de rasgos altamente conservadores y tradicionales. La clase dominante se alimentaba tanto de la minería como de la tierra, en un contexto de desplazamiento de la explotación de la plata hacia el estaño y de ampliación de la hacienda en el altiplano boliviano. Esto trajo el estancamiento de ciertos sectores empresariales oligárquicos y el fortalecimiento de otros, cosa que se hizo especialmente visible en el cambio del eje de influencia política de la ciudad de Sucre a la ciudad La Paz, después de la Guerra Federal de 1899.

Fue en ese proceso que las clases medias intelectuales comen - zaron a constituirse en el núcleo desde donde se interpreta a la sociedad, por lo tanto desde donde se recoge, nombra y clasifica los dilemas a los que aquella se ve enfrentada. Como tal, su presencia implicó a sujetos con capacidad para fijar los objetos sociales desde el lenguaje especializado, recurso cultural con el que se insertan en la producción de sentido que requiere una colectividad nacional. En ese contexto se dio inicio a la interpretación de los pro - blemas del indio bajo dos conceptos: el naturalismo, de base primordial, y el indigenismo, de base social, lo que derivó en una importante producción estética y en proyectos educativos para incorporar al indio al proyecto nacional emergente. En su planteamiento de género, se recreó el romance novelado entre hombres blancos e ilustrados con mujeres indígenas “salvajes”, para mostrar la tensión entre degradación de la nación oligárquica, o su renovación como nación mestiza (Romero Pittari, 1998). Este imaginario se consolidó con el lenguaje populista de la “alianza de clases” propiciada ideológicamente por el Movimiento Nacio - nalista Revolucionario (MNR) en el escenario de la Revolución Nacional de 1952.

La historia de las mujeres en este proceso tuvo rasgos parti - culares. El más visible de ellos fue que los sectores medios y altos

se vieran favorecidos por su ingreso a la educación superior uni - versitaria, por lo tanto a la burocracia estatal y privada (Rossells, 1988; Medinacelli, 1989). Con ello, quedó planteado un escenario favorable para un inaugural discurso feminista, extendido a través de la escritura de las mujeres en periódicos como "Feminiflor", o en tertulias en las que planteaban el derecho a gobernar sus cuerpos y poner en cuestión los disciplinamientos que sobre ellos tejió la división pública y privada. Los principios que circulaban en esas reuniones, como las del Ateneo Femenino fundado en 1923, se resumen en la frase: *"estudia, libérate, redímete"* (Qayum *et al.,* 1997), trilogía alrededor de la cual se teje la relación entre educación y emancipación individual en la modernidad.

El ícono que de aquél entonces recogió el feminismo en Bo - livia fue la escritora, poeta y educadora Adela Zamudio, de quien se heredó su cuestionamiento a la hipocresía de la sociedad y de la iglesia católica, su escepticismo respecto a la comunicación entre hombres y mujeres y, por eso, la adopción de un estilo de vida en el que la felicidad de éstas es sinónimo de soledad (García Pabón, 1998). Su posición, intimista, basada en el cultivo de sí, se prolongó en otras mujeres, como Hilda Mundy y Virginia Estensoro que, conscientes de su superioridad, también huyeron de su entorno para cobijarse en la lectura y la escritura, a riesgo de su aislamiento social (Portugal, 1999; Aillón y Olivares, 2002). Entretanto, la voz masculina se manifestaba en el relato político que en ese contexto demandaba, según los críticos de entonces, los tonos viriles de los que, se decía, carece el lenguaje femenino (García Pabón, 1998; Castañón Barrientos, 1970). Bajos los designios de género, la escisión entre vida privada y vida pública iba quedando asentada, junto a su correlato entre emocionalidad y racionalidad.

A su paso, el feminismo de clase media y alta fue recogiendo e internalizando cada uno de estos aspectos. En su versión más extrema, éstos dieron curso, desde fines del siglo XX, a la idea de la total feminización de la vida, a la recuperación de la subjetividad, al ejercicio libre de la sexualidad, al reconocimiento de opciones fuera de las ataduras convencionales, al desmontaje de los valores patriarcales y a una fuerte postura contra la autoridad del Estado

–en los últimos años– desde un lenguaje callejero interpelador e irreverente, que también viene a formar parte del “texto de la nación”.

Ahora bien, los cambios en la subjetividad de las mujeres de clase media y alta fueron acompañados de “factores de fácil identificabilidad”. Para explorar en ello es necesario hacer algunas precisiones respecto a la vestimenta y las implicancias sociales que trajo consigo hasta nuestros días.

Como es lógico, la vestimenta dominante desde los tiempos de la colonización fue de usanza española. Entre las mujeres ésta estaba fuertemente influenciada por la moda renacentista, a propó - sito de la distinción social de la burguesía europea, urgida de hacer visible su superioridad, a través de la ostentación del traje, elabo - rado con derroche de recursos artesanales. Trasladado a América, el traje español de las mujeres estaba compuesto por la mantilla, la pollera (nombre con el que se designa a la falda de pliegues amplios y fruncidos en la cintura y que cubre las piernas hasta los tobillos), las zapatillas y el rebozo de mangas anchas. Puesto así, su significado estaba asociado al poder de la hacienda. Atendía, pues, a una condición de superioridad social de las mujeres de la élite y a su escaso contacto con tareas productivas vinculadas a la tierra, que eran llevadas a cabo por mujeres indias. En la usanza de éstas estaba vigente el *acsu*, la *lliqlla* y la *ñañaca*, en gran parte con señalizaciones pre hispánicas, que persisten en las regiones más tradicionales y empobrecidas del país (Barragán, 1992a). [5]

Enesta inicial dicotomía, la oposición se daba entre las mujeres de pollera y las mujeres de *acsu*. Sin embargo, con la llegada del siglo XX las cosas cambiaron radicalmente, al influjo del libera - lismo y de la modernización de las costumbres, que para la clase alta llevan el sello de la distinción, la simplificación de los hábitos y la *civilité* entendida como autocontrol (Elías, 1989a).

5 Según la descripción de Rossana Barragán (1992), el *acsu* era una prenda de dos piezas rectangulares que envolvían el cuerpo desde los hombros hasta los tobillos, dejando afuera a los brazos. La *lliqlla* era el manto de las indígenas y las *ñañacas* eran pequeñas mantillas colocadas en la cabeza.

Estos nuevos componentes de la subjetividad se tradujeron en el aligeramiento

de la vestimenta femenina de las élites y el traspa - so paulatino de su confección hacia sectores manufactureros que tienden a estandarizarla según criterios de la moda, cuyo fin, como se sabe, combina el interés por la distinción y la particularidad, con el interés por la homogeneización y la generalización (Simmel, 1988). En ese marco, junto a la "oficinista" apareció el vestido de corte recto, el pantalón y el cabello corto, transformaciones dadas para resaltar la independencia de género, la auto-reflexividad y la desenvoltura, señales con las que las mujeres de clases altas y medias comenzaron a distanciarse de las mujeres populares, bajo la dicotomía que separa el trabajo intelectual del manual y la es - critura de la oralidad.

Entre algunas escritoras y poetas esta distinción llegó a ad - quirir "aureolas de maldad", a cuyo fin la utilización del excesivo maquillaje, cabellos con tintes poco convencionales y el uso del cigarrillo resaltaban su independencia y libre albedrío, en forma de "armaduras para la auto-conservación" que se siguen replicando entre algunas intelectuales radicales de nuestra época (Aillón y Olivares, 2002). En todos los casos, estos signos corporales tienen como supuesto la libertad de elección e individualidad de la que gozan las clases medias y altas intelectuales.

Si el pantalón correspondió al proceso señalado, ¿qué sucedió con la pollera? La hipótesis de este trabajo es que el proceso de modernización de la clase media y alta conllevó una aguda estra - tificación social urbana. Eso está relacionado con el hecho de que la gran masa de mujeres se quedara en el camino, sin posibilidades de acceder al mercado laboral que se abría entonces gracias a la tenue modernización del Estado y de la actividad pública y em - presarial. Una expresión de su estancamiento fue la persistencia de la pollera. En ese marco, en tanto el significado del pantalón adquiría connotaciones intelectuales y de distinción moderna, la pollera llegó a ser el signo del trabajo manual, estigmatizado y convertido en el factor de identificación de mujeres artesanas. Sin embargo, una paradoja resalta en este contexto cir - cunstancial, vinculada a la composición social y cultural de esta

organización, cuyas afiliadas vestían pollera pero eran letradas, seducidas por la literatura anarquista y socialista de la época y que hicieron suyos los lemas *"la ignorancia es madre de la esclavitud"*,[6] la igualdad entre hombres y mujeres y

el abandono de los prejuicios religiosos que en esa época contenían la libertad individual de las mujeres (Lehm y Rivera, 1989). Dicho esto, en ese contexto de transición hacia formas de organización post-artesanal, las mujeres de pollera eran portadoras de estigmas respecto a las mujeres de pantalón, porque eran trabajadoras manuales, en el caso de las tra - bajadoras domésticas, al servicio de la aristocracia. Esta condición se sintetizaba en el concepto “chola” en la que se ha perpetuado la pollera, como signo de un largo inmovilismo social y cultural que a la larga se tradujo en bajos índices educativos y, por ende, en nuevas formas de analfabetismo y servidumbre.

Con el tiempo, el orden social femenino popular tendió a complejizarse aún más, al que se incluyó otra estratificación que en la ciudad de La Paz se dio entre las mujeres de pollera autode - nominadas como “paceñas legítimas” y las “recién llegadas”, las unas presumiendo de ejercer el trabajo manual “profesionalmen - te”, especialmente de orden doméstico y puesto al servicio de la antigua aristocracia a la que las vinculaba el “honor” y la “decen - cia” (Natividad Veramendi citada por Lehm y Rivera, 1989). Las otras, las recién llegadas, conocidas como “indiecitas”, “chicas”, “chinas” o “hijas” por las propias anarquistas, provenientes del espectro servil de la hacienda y que iniciaron en esa época pro - cesos de migración rural-urbana, debido a la desestructuración comunitaria en el área rural.

En las últimas décadas, esto ha quedado grabado en los signos que actualmente acompañan a la pollera: mantas de seda, som - breros de copa, medias nylon, aretes y dientes de oro, prueba de un nuevo poder económico emergente, anudado a las abundantes caderas que muestran las dotes para la fertilidad y la riqueza a través del “dialecto de clase” que distingue, esta vez, a las mujeres

6 Nótese la similitud con la trilogía “estudia, redímete, libérate”.

populares “pudientes”, provenientes de los procesos de libertad política y propiedad de la tierra que trajo consigo la Revolución de 1952. En las otras mujeres, en cambio, la pollera distingue a la clase baja indígena, señalizada por su deterioro físico y simbólico, traducible en polleras no de tela sino de poliéster, no en sombreros de copa sino en gorros de lana, no en zapatos de charol sino en sandalias, no en el vínculo con actividades comerciales de gran escala, sino en la subsistencia del mercado informal minorista. Y lejos de ambas, especialmente en

la zona más tradicional del país, el *acsu* y sus prendas complementarias siguen identificando a la mujer eminentemente campesina, monolingüe, por ende, sin voz ni escritura y alrededor de la cual persisten códigos pre-estatales que tienden a naturalizar su subordinación o a encubrirla bajo los códigos del lenguaje sagrado.7 Todo ello, derivado a una con - dición ciudadana de segunda, según la cual la individualidad del sujeto está acotada a sus posibilidades de participación política, económica y cultural.

7 Respecto al habla y la escritura femenina “desde abajo” urge destacar un momento fundamental en Bolivia que se produjo en la voz de Domitila Chungara, una mujer de las minas del eje Catavi-Siglo XX, cuyo testimo - nio de vida, ***Si me permiten hablar***, fue recogido por la escritora brasilera Moema Viezzer. La principal lección que se desprende de esta obra es la relación entre habla y escritura mediada por la solidaridad femenina, en un contexto *silenciado* por la dictadura (Viezzer, 1978). Como se sabe, esta escritura tuvo un paralelo en la huelga de hambre iniciada a fines de 1977 por cuatro mujeres, esposas de trabajadores mineros, con el objetivo de lograr la amnistía general e irrestricta que suspendiera el exilio de sus esposos y otros trabajadores, la devolución de fuentes de trabajo a quienes habían sido despedidos por causas político-sindicales, la vigencia de los organismos políticos y sindicales y el retiro de las fuerzas armadas de los centros mineros. Como señalan dos importantes autores, en ese caso, se activó el particular lenguaje corporal de la huelga, como acusación moral contra la represión estatal (Sanjinés, 1992; Lavaud, 2003). Decierta ma nera, la huelga de hambre sustituyó el lenguaje escrito y hablado, histó ricamente masculino, proscrito por el autoritarismo militar. En consecuencia, otorgó un sentido de nación basado en el acto del renunciamiento que caracterizó al legendario movimiento de trabajadores mineros de Bolivia.

La narrativa del reconocimiento en una sociedad entropífuga

¿De dónde viene la diversidad?

Amparada en la revolución de 1952 y después de un proceso de acumulación cultural y política, la clase media consolidó su papel de intérprete de la nación.

El primer escenario, inaugurado en 1952, dio cuenta de un programa cuya

perspectiva era la creación del Estado nacional, para resolver el déficit histórico del país y generar bases para la homogeneidad social que requiere la democracia liberal. Con ese énfasis, el proyecto económico de la revolución se asentó en la nacionalización de las minas y en la redistribución de la tierra. En el primer caso, el objetivo fue que el Estado cuente con em - prendimientos productivos que le permitan una amplia y sucesiva creación de empleo que garantice, además, el consumo interno. En cuanto a la redistribución de la tierra se visualizaron dos puntas de lanza: la que apuntaba a generar, en el oriente, una burguesía con capacidad competitiva agroindustrial, que le dé forma nacional al Estado; y la apuntalada hacia el occidente, con la legalización de la pequeña propiedad agraria campesina y la consecuente extensión de la capa social de consumidores antes señalada.

En su escala política y cultural, este proceso, liderado por el

MNR, activó mecanismos de integración a través de la generaliza - ción del voto electoral y la reforma de la educación pública urbana y rural, la castellanización y la alianza de clases. Todo ello tenía sustento en la eliminación de la servidumbre y la emergencia de los trabajadores “libres”.

Ahora bien, los hechos han demostrado el fracaso de este pro - yecto en sus variantes políticas, económicas y culturales. Respecto a ello, interesa destacar, siguiendo una vez más a Fleury, que la coherencia de los proyectos estatal-nacionales en países atrasados se viene abajo por la sobreposición de lo político, rasgo inherente a las sociedades que no pueden generar un desarrollo capitalista autónomo, por lo tanto condiciones igualitarias de ciudadanía con

base en una redistribución equitativa cuya fuente, ya se dijo, es la expansión de la condición asalariada, en Bolivia truncada por su dependencia de la explotación cíclica de recursos naturales.

En el caso boliviano, eso devino en que los derechos ciuda - danos estuvieran vinculados al entretejido de redes clientelares y prebendales afines al régimen nacionalista de 1952 y los subsi - guientes, con consecuencias en el centralismo, en el caudillismo y, por supuesto, en el agravamiento de la corrupción de la que se ha infectado la relación entre Estado y sociedad.

Un caso elocuente fue el protagonizado por las “barzolas”, brazo femenino del MNR, antes y después de la revolución (Arauco, 1985),[8] cuya tarea, una vez en el poder, fue la de precautelar al nuevo régimen con prácticas directas y agresivas, al extremo de constituirse en parte indispensable de los grupos de choque del partido. De origen popular, en gran parte compuesto por cholas e hijas de cholas, también jugaron un rol decisivo en la distribución de alimentos, en una época marcada por una intensa carestía y es - peculación, debido al bloqueo económico norteamericano, lo que obligó al gobierno a organizar “células de cupo” o “importación”. Apartir de ello, las barzolas se constituyeron abiertamente en redes de clientela política y prebendalismo, a través de la manipulación de sus habilidades “femeninas” en las que tiene tanta importancia la provisión de alimentos básicos. En ese sentido, las redes que manipularon llegaron a ser la base, para muchas de ellas, de un proceso de acumulación privada, a partir de la cual accedieron, ellas y su clientela, al “máximo status” de la ciudadanía. [9]

Ese “estilo” de hacer política fue asociado a todas las prácticas del MNR, incluidas las que tuvieron que ver con los favoritismos políticos para consolidar una nueva oligarquía que gobernó el país,

8 Las “barzolas” le deben su nombre a una mujer de las minas, María Barzola, acribillada por el ejército en un conflicto con la oligarquía el año 1946, en las cercanías de la mina Catavi, Potosí.

9 El tema de los cupos trascendió a hombres y mujeres del MNRque acumu - laban bienes como una forma de “resarcirse” de sus renuncias en tiempos de la revolución.

bajo los mismos esquemas de dependencia que habían caracteri - zado a la anterior a 1952.

En ese camino, siguiendo a Fleury, con el MNR la protección social se volvió un privilegio para un estrato particular definido por el poder estatal. Este hecho indujo a la fragmentación de la clase trabajadora e impidió que ésta adquiera autonomía e iden - tidad específica, pues estuvo sujeta a una distribución desigual y segmentada de los privilegios, a través de intercambios de favores

políticos (Fleury, 1997). Donde este hecho adquirió connota - ciones perversas fue en el movimiento campesino, fuertemente influenciado por el MNR hasta mediados de la década de los 60 y posteriormente por el llamado “pacto militar-campesino” vigente durante los gobiernos autoritarios, cuyo objetivo era ahogar las luchas sostenidas en los centros mineros del país donde habían cuajado corrientes socialistas. 10

Si por ese rumbo anduvo la política, por otros cauces también se fue alimentando el fracaso de la Revolución de 1952 y de sus proyectos de educación rural y de distribución de la tierra.

Enel campo educativo, la Reforma Educativa implantada en el área rural a partir de 1955 tuvo el gran defecto de orientarse como una empresa aislada de las necesidades económico-productivas del agro. Por eso no llegó a distinguir sus propuestas específicamente urbanas de las rurales, homogeneizando ambas sin criterio alguno. Se redujo, así, a una misión meramente alfabetizadora, llamada a crear ciudadanos sin enraizamiento en la problemática rural (Salazar M., 1995).

Junto a ello, la política de redistribución de tierras marcó, con creces, el fracaso del nacionalismo revolucionario. Se ha escrito abundantemente sobre ello, señalándose, en todos los casos, el carácter liberal de Reforma Agraria de 1953 que, aplicada en el occidente del país, individualizó definitivamente la propiedad agrí - cola, sin dotarla de tecnología ni insumos productivos, trayendo

10 Nodebe dejar de señalarse la poderosa influencia que el nacionalismo tuvo en la propia Central Obrera Boliviana (COB), creada después de la revolución y liderada por connotados militantes del MNR .

consigo el empobrecimiento del campo y el irreversible deterioro y devaluación de la tierra, motivo central de la migración, espe - cialmente masculina, hacia las ciudades.

En el oriente del país, la Reforma Agraria se tradujo en la dotación de enormes extensiones de tierra para su explotación agroindustrial, sin considerar el hecho de que ello implicaba despojar de territorios ancestrales a comunidades indígenas que todavía explotan el bosque para su subsistencia.

La Reforma Educativa y la Reforma Agraria se retroalimen - taron mutuamente, pero no para cumplir con el objetivo de la integración nacional como imaginó el Estado del 52, sino para crear las bases de una fragmentación sin precedentes que tuvo origen, justamente, en esos efectos no deseados de la Revolución de 1952. Estos efectos no deseados son el katarismo y los movimien - tos indígenas del oriente. Exploremos un poco en este proceso, haciendo hincapié, nuevamente, en el papel que juegan las clases medias en la interpretación y escritura de la nación.

Como respuesta al “estilo” del MNR, desde fines de la década de los 60 el sindicalismo campesino comenzó a ser penetrado por sectores marxistas e indigenistas que derivaron, años más tarde, en la creación de la Confederación Sindical Única de Trabaja - dores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), bajo la dirección del Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK). En la pers - pectiva de la llamada “complementariedad andina” la CSUTCB

tuvo su correlato femenino en la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCBBS), creada por iniciativa masculina y con una condición jerárquica inferior a la de la Confederación, permanentemente visibilizada en la instrumen - talización de los supuestos quehaceres femeninos en la llamada “organización matriz”.

Lo que interesa señalar es que el MRTK tuvo su origen en los ámbitos intelectuales urbanos, especialmente universitarios, donde se concentraron indígenas de origen rural para seguir estudios su - periores. Sin duda, este hecho tuvo como antecedente un proceso de estratificación en el mundo campesino, trayendo al mundo urbano a hombres (más que a mujeres) que irían a conformar una

peculiar clase media indígena auto reflexiva en la que se depositó la responsabilidad de interpretar y nominar nuevos problemas sociales, políticos y culturales, afines al deterioro del Estado del 52. Con base en ello, la ampliación de lo público se orientó hacia nuevos derroteros interpretativos, pero siempre con dominio de los hombres.

El ámbito privilegiado de conocimiento fue la historia oral, desde la que se puso

en cuestión la “historia oficial” que había reconstruido el nacionalismo.11 Con ello, la validez de lo pre- estatal fue legitimado, cobrando sentido el discurso milenarista, especialmente vinculado a las rebeliones indígenas comunitaristas. Obviamente, detrás de ello había un profundo cuestionamiento al estilo de hacer política del nacionalismo revolucionario, por lo tanto, todo lo que le era inherente al proyecto de Estado nación, incluidas sus bases culturales y económicas que se había activado para homogeneizar a la sociedad. El concepto de la pertenencia étnica comenzó a sustituir al concepto de la pertenencia basada en el contrato social. Por eso el término campesino fue cambiado por el de indígena y, en esa ruta, las reivindicaciones en vez de ser económico-productivas pasaron a ser culturales, a favor de la restitución de la comunidad y en contra del Estado, atribuido de una esencia *q’ara*.12 En ese escenario, la COB inició su irreversible declive político, en tanto organismo funcional al nacionalismo revolucionario.

El Taller de Historia Oral Andina (THOA) fue expresión de ello, creado en forma de una alianza inédita entre intelectuales neo indigenistas de clase media, de tez blanca y de tez morena, que dieron como fruto el marco explicativo del colonialismo o “me - moria larga”, y la especificidad de la historia indígena en Bolivia. Desde ese punto de vista, el horizonte de la “otra historia” tuvo sustento en la idea mítica de la complementariedad entre hombres

11 Aquí está presente la idea de que los historiadores producen el pasado (Hobsbawm, 2000).

12 *Q’ara*, pelado. Se utiliza para identificar al blanco que, desde la conquista, se hizo dueño de todo, sin antes haber poseído nada.

y mujeres, contra la “hibris de la historia de occidente” y contra el monopolio del poder constituido desde la racionalidad y la idea del progreso (THOA, 1987). Esa fue la base de la rehabilitación del lenguaje cósmico, concebido como el “saber andino” cuyo dominio sería especialmente femenino y, por eso, propio de las mujeres indígenas. Se erigió así la re-valorización de las tradiciones y costumbres, atendiendo el supuesto de que en éstas no existen conflictos de género y con el alegato de que aquí lo que importa es el régimen colectivo de la cultura étnica y no los derechos in - dividuales de las mujeres.

Sin embargo, este proceso no llegó a cuajar de manera in - mediata debido a que hasta fines de los 80 y principios de los 90 todavía se registraba en el país un flujo aceptable de movilidad social entre los migrantes rural urbanos. Estos, en gran parte, encontraron cobijo político en el populismo de Conciencia de Patria (CONDEPA), cuya base eminentemente femenina estuvo inscrita en los mercados de abasto, en el mundo del trabajo do - méstico asalariado y en la emergente burguesía chola, universos que comparten rasgos "de fácil identificabilidad" como la pollera, el trabajo manual y, como agregado, la ausencia de una voz propia con la que los individuos se autonomizan de los sistemas rígidos de control social pre-estatales.

La imposibilidad de la auto-objetivación fue canalizada por

CONDEPA, partido de corte pragmático y paternalista ubicado en el justo camino de aquellas clases sociales que se debaten en medio de su imposibilidad de acceder a la política formal y de su desa - rraigo comunitario (Saravia y Sandoval, 1991; Franco, 1990). Su líder, Carlos Palenque, fue reconocido como"la voz de los pobres", activándose alrededor suyo la noción del padrinazgo que funciona, justamente, para hacer posible la intermediación entre los de abajo y los de arriba. Sintomáticamente, el otro elemento vinculado a esta emergencia fue un medio de comunicación radial de propiedad de Palenque, en el que el programa central era la "Tribuna Libre del Pueblo", desde donde los subalternos, especialmente mujeres, hablan de sus problemas privados, evocando a una ciudadanía que ha hecho suya la práctica de la súplica para darle sentido.

El auge del katarismo, en cambio, comenzó a probarse con

la emergencia del neoliberalismo, por lo tanto, con el cierre de los espacios de inserción laboral estatal, especialmente mineros, nacionalizados en 1952 y luego privatizados y capitalizados por el segundo gobierno del MNR, a partir del programa de ajuste estructural de 1985.[13] Las políticas de desplazamiento laboral llevaron a 35 mil trabajadores mineros a insertarse en actividades vinculadas a la producción de la coca en El Chapare (Cochabamba) o actividades informales en la ciudad de El Alto, en este último caso donde ya se habían

concentrado los migrantes rural-urbanos, trayendo consigo una enorme carga de desarraigo comunitario, sin encontrar cobijo en el orden estatal urbano.

Como señala Hobsbawm (2000), situaciones como éstas im - plican la apelación a un último recurso identitario al que acuden poblaciones marginalizadas laboralmente y del cual no pueden ser echadas porque traduce pertenencias primordiales, esencialistas y naturalizadas. Ese recurso es la etnicidad, articulada como la "úl - tima garantía" de una sociedad amenazada por la desvinculación social y la pérdida de sentido del entretejido estatal. Sobre esa base, los ex trabajadores comenzaron a auto identificarse como aymaras, quechuas y otros, en un contexto, además, de emulación de lo indígena y de lo diverso, atado al paradigma del relativismo cultural que fue traído por algunos intelectuales postmodernos y neo-indigenistas. En el caso de las mujeres, esto se conjugó en la reivindicación de la pollera, a pesar del significado que la sociedad le ha otorgado como símbolo de la discriminación, basada en la dicotomía salvaje/civilizado o racionalidad/irracionalidad.

13 Valga hacer un breve paréntesis respecto a ello mencionando que la na - cionalización de las minas fue inoperante debido a la escasa capacidad de gestión del MNR y los gobiernos que lo sucedieron, aspecto vinculado a la sistemática intervención política sobre los recursos productivos en el país, que en este caso buscó favorecer, nuevamente, procesos de acumulación privados, en gran parte orientados a la burguesía emergente en el oriente boliviano. Con ello, lo que se quiere enfatizar es que la nacionalización de las minas contribuyó de manera muy limitada al entretejido nacional en Bolivia.

El fruto político de ello fue la constitución del Movimiento al Socialismo (MAS) y del Movimiento Indio Pachakuti (MIP), este último especialmente reconocido en el altiplano norte de La Paz donde el año 2000 organizó el bloqueo de caminos más prolongado de la historia contemporánea, a partir del que se plantearon una serie de demandas articuladas alrededor de unnuevo nacionalismo étnico, auto referencial y fragmentador. Su fundamento fue la reinvención de la "República del Kollasuyo", en la que la libre y voluntaria asociación a la nación es sustituida por la inclusión y pertenencia a una tradición enraizada en el pasado, y en la que cuentan, sobre todo, los vínculos naturales y orgánicos como la lengua y la raza. Ambos movimientos, el MAS y el MIP, contaron, en ese con - texto, con una treintena de parlamentarios nacionales,

cuyo origen político era el katarismo. En casi todos los casos aparecieron orna - mentados de plumas, gorros indígenas y ponchos y, las mujeres, con pollera, trenza y sombrero borsalino, signos reivindicados como "propios" de la cultura indígena. Junto a ellos cobró relevancia el látigo como el símbolo de aquella democracia "diferente" que los indígenas dicen ejercer, trayendo al presente algo que en tiempos del pongueaje fue utilizado contra las espaldas de sus padres y abuelos. Como resultado de ello, la cosificación de la cultura y la manipulación de los significados se erigieron en la base de nuevos procesos de legitimación política que, en vez de barrer con los mecanismos de la desigualdad que ha creado la modernidad, los recompone sucesivamente.

¿A dónde va la diversidad?

La responsabilidad del Estado del 52 en la emergencia de factores de fragmentación social en Bolivia es indiscutible. Sin embargo, su responsabilidad es aún mayor al impulsar, desde su forma neolibe - ral, procesos de des socialización laboral y re valorización de los vínculos de solidaridad primaria comunitarista, junto a procesos de privatización de la economía.

Desentrañar el complejo encuentro entre economía y cultura que supone este proceso implicaría una tarea en la que no puede

embarcarse este ensayo. Sin embargo, valga hacer una referencia mínima a la hipótesis de que, en un contexto de libre mercado, emular a la comunidad implica validar la indiferencia del Estado respecto a la reproducción social (Álvarez, 2003).

En esa ruta, vale la pena reiterar la idea de que la solidaridad es un paradigma instituido que aparece cuando el Estado se desentien - de de la sociedad, legitimando la idea de que ésta es mejor gobierno que aquél. En Bolivia, eso llevó a la re valorización de las tramas pre-estatales, junto al criterio de que la cultura nacional es ilegítima en su relación con la diversidad étnica, multicultural y plurilingüe del país. Sobre esa base, las políticas neoliberales encontraron parte de su sustento en la cosificación y manipulación de la cultura, en - tendida como el conjunto de rasgos de la etnicidad indígena, entre ellos, la lengua, la vestimenta y los usos y costumbres, con los que edifica la nueva identidad del

país, heterogénea y diversa. Entendida así, la narrativa de la diferencia hizo suya la idea

de que los indígenas y las mujeres recogen, respectivamente, la persistencia histórica de la comunidad y sus necesidades más ele - mentales, en arreglo con una sensibilidad particularmente altruista, naturalizada y esencial que, en el caso de las mujeres indígenas indica una doble emulación, que las induce a reconciliarse con su marginalidad de género y de etnicidad (Riquer, 1997).

Sobre esa base se erigieron, por un lado, la Reforma Educativa y, por otro, la Ley de Participación Popular. Encuanto a la primera, su sustento fue el rescate de las lenguas tradicionales, objetivo para el que el Estado movilizó un enorme aparato de funcionarios, en gran parte subsidiados por el Banco Mundial y a quienes se les encomendó, entre otras cosas, resolver el intrincado problema de trasladar los idiomas tradicionales a la escritura.

Un contrasentido a destacar en este caso es que la escritura es una exigencia de naturaleza social, histórica y cultural, propia del proceso de expansión del mercado y de la constitución de la nación en su forma estatal. En ese marco, tiene un carácter emi - nentemente instrumental, en el primer caso, para posibilitar tran - sacciones comerciales y, en el segundo, para asegurar la capacidad universalizadora de la nación, a través del capitalismo y la lengua

impresa. Dicho esto, las comunidades tradicionales pre-estatales se bastan con un “código restringido”, estrictamente oral, en tanto no tienen necesidad de promover ninguna homogeneidad cultural hacia fuera donde existen otras de similares características (Gellner, 1989; Anderson, 1991).[14] Ese es el carácter y no otro de los idiomas tradicionales a los que apela la Reforma Educativa, en un escenario donde, más que nunca, las variables determinantes son las relaciones del libre mercado, al que se accede según las capacidades logradas para la integración social y cuya base es, sin duda, la estandarización de la cultura (Salazar M., 1995).

La Reforma Educativa de 1994 concentró gran parte de sus energías en ello, y en ningún caso se interesó por otorgarle un contenido material y productivo a la educación rural, reforzando los errores que ya se habían cometido en 1954, pero esta vez bajo un amenazante mecanismo de manipulación cultural, a nombre de

la heterogeneidad.

En reiteradas oportunidades la población se ha encargado de desmentir los postulados de la Reforma Educativa de 1994, exi - giendo una educación castellanizada que permita a niños y jóvenes acceder a los espacios urbanos, cosa que de manera espontánea se viene haciendo pero bajo nuevas formas de exclusión de las mujeres indígenas que al postergar sus vínculos con la racionalidad mo - derna vienen a ser visibilizadas como “más indias” que los varones (de la Cadena, 1991; Salazar y Barragán, 2003). A ello se agregan, sin duda alguna, las prácticas convencionales de distribución de la tierra, propias de la “costumbre indígena”, que han marginalizado a la mujer o la hacen propietaria solo en lugares en los que aquella no ofrece rédito alguno.

14 Gellner señala que con el traspaso de sociedades agrarias a sociedades industriales la cultura deviene en fluido vital, atmósfera común, mínima y única en la que los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir. El proceso de socialización que ello conlleva está a cargo del maestro, agente que al ser externo a la comunidad garantiza la unificación estatal a través de pautas estandarizadas de conducta, un mismo alfabeto, el cálculo y los hábitos de trabajo asalariado, en función de convertir a niños y jóvenes en ciudadanos (Gellner, 1989).

En el caso de la Ley de Participación Popular, su diseño tuvo

como perspectiva que la sociedad se represente a sí misma, “desde abajo” y fuera de las prácticas de corrupción y clientelismo que había caracterizado al Estado del 52. Para ello, se puso en práctica una serie de normas participativas que tienen como objeto lega - lizar a las organizaciones comunitarias, vecinales o campesinas, y en un nivel de organización superior, a los comités de vigilancia, responsables del buen manejo de los recursos que se destinan a los municipios reconocidos por la Ley de Participación Popular. Todo este aparato institucional garantizaría, a su vez, la participación de las mujeres por un mandato de la ley, cosa que no se había logrado con el sindicalismo obrero, venido a menos con el cierre de las empresas estatales.

Sobre ello, hay que tomar en consideración, en primer lugar, elementos de base estructural que, con el neoliberalismo, condicio - nan en la mayoría de las mujeres una correlación inversa entre su cada vez más apremiante necesidad de incorporarse a un mercado liberalizado y excluyente y las posibilidades de participar sosteni - damente en la política. En segundo lugar, trayendo a colación los rasgos de subordinación que tradicionalmente han caracterizado su historia participativa y que paradójicamente resultan involucrados con las propias dinámicas comunitarias de sociedades tradicionales como la boliviana. Aello debe agregarse el hecho de que siendo la informalidad política un rasgo sistemático de la sociedad boliviana, los mecanismos legales que hizo suyos la Ley de Participación Po - pular fueron reiteradamente distorsionados, como suele suceder, por los propios artífices políticos de la ley. Tanto es así que, con norma o sin ella, en gran parte de los municipios quedó trunco el sistema de vigilancia con el que se suponía se garantizaría un proceso de gestión limpio y sin tutelas políticas. Este truncamien - to sucedió principalmente en lugares donde las correlaciones de fuerza eran adversas al movimiento campesino-indígena, por lo tanto, donde persisten relaciones patrimoniales en las que se acata lo que dicen los hacendados, aquellos que, justamente, fueron favorecidos por los emprendimientos productivos del Estado del

52 y que por esa razón tienen aún fuertes vínculos políticos con el MNR y otras tiendas afines (Salazar, 2000). [15]

En ese marco, resulta cabal lo señalado por Molyneux (2001), cuando afirma que el significado político del comunitarismo y de la ciudadanía activa depende de contextos más amplios de reforma socioeconómica, por lo tanto que ambos pueden entrar en con - tradicción con sus propios postulados si no existe una estrategia política y redistributiva detrás de los mismos, o si no están claras las políticas más generales con las que se asocia.

Ello hace inevitable la mención a la forma cómo ciertas lógicas comunitaristas sirvieron de sostén cultural a la exacción financiera, a partir de los programas de crédito promovidas por cierta “banca social”, cuya clientela, masivamente femenina y popular, estuvo exenta de garantías hipotecarias o prendarias, pero no de un sistema de auto-seguimiento y control basado en el modelo de los “grupos solidarios”, que funcionan porque están basados en el honor y el

prestigio, sobre el que se activa rigurosamente el control social. Eso ha llevado a decir que las “energías sociales” nocuantificadas, propias de la economía moral y comunitarista, han sido incorporadas de valor mercantil y “capturadas” por el sistema financiero, situación homóloga, se dice, a las transferencias que hace el trabajo doméstico, invisible y no pagado, hacia la fuerza de trabajo productivo, público y formal, en los términos planteados por sectores del feminismo marxista en los años 80 (Rivera, 1996a; Álvarez, 2003).

Esto supone graves consecuencias para las mujeres pobres, “de pollera” y “de vestido”, que soportan, por un lado, la naturalización de su subordinación en el mundo de las costumbres tradicionales y, por otro, la acumulación de tareas no solo reproductivas sino también productivas que sus hombres, desplazados del mundo laboral, han dejado de cumplir. 16

15 En cambio, en las zonas donde el movimiento campesino es fuerte, éste se apropia de la LPP en su favor.

16 No está demás recordar el trabajo de Spivak sobre la capacidad de habla de los subalternos. Con elocuente claridad, su tesis es que el subalterno está silenciado estructuralmente en la narrativa histórica del capitalismo, porque su “habla” carece de status dialógico en la constitución de la nación (Spivak, 2003).

Fue así que, en una convergencia insólita, comunitarismo y

neoliberalismo se encontraron. El primero, altamente conserva - dor, para destinar a las mujeres la tarea de “preservar la cultura”, mientras que el segundo, altamente individualista, carga sobre las espaldas de las mismas todas aquellas obligaciones de las que el Estado se ha desentendido. Ambos discursos apelan al “altruismo innato” y al “afecto comunitario” de las mujeres, especialmente indígenas, en las que se resguardaría la naturaleza originaria de la nación, esta vez en el marco de vínculos naturalizados y esenciales.

Para concluir

La nación es una forma de convergencia cultural que se consti - tuye en continuos y sistemáticos procesos de estructuración. No es, pues, una realidad dada, sino una realidad en movimiento, sujetada a las relaciones sociales que se producen entre grupos que disputan su contenido. En la modernidad, la nación, como comunidad imaginada, se constituye en el marco de relaciones extendidas entre sujetos que entablan relaciones de camaradería, aún sin conocerse. Para que esto sea posible, el lenguaje mediado por la escritura, junto al conocimiento, son instrumentos vitales de esa convergencia que deriva en el ámbito de lo público.

Por razones ya establecidas, las naciones en la generalidad de los casos, han sido conceptuadas por la presencia dominante de los hombres en el ámbito público. Sus voces y su presencia como su - jetos deliberantes han definido esa característica, en los diferentes campos del quehacer social, económico, político y cultural, objeto de "hombres letrados". Sobre esa base, la nación en Bolivia sigue siendo un hecho estructurado desde la condición masculina, rati - ficado en los procesos de intermediación entre Estado y sociedad en los que la condición femenina es tangencial, especialmente si se trata de mujeres indígenas.

Sin embargo, la nación también es sentido de pertenencia. En el caso de naciones totalizadas, es decir, en las que se ha impuesto una convergencia entre iguales, la pertenencia se produce en base

al reconocimiento de la condición ciudadana de todos. Para que eso sea posible, el Estado despliega el concepto de la indiferenciación, en el marco del trato igualitario que se antepone a su relación con la sociedad. Por su parte, la sociedad también despliega una especie de adhesión a esa indiferenciación, despojándose de sus localismos. En sociedades como la boliviana, la condición ciudadana no

se ha generalizado. Eso se expresa en la actuación de los funcio - narios públicos que, a nombre del Estado, establecen relaciones diferenciadas con la sociedad. De parte de la sociedad, su sentido acotado de pertenencia nacional se traduce en la persistencia de sus localismos, a visibilizarse en "factores de fácil identificabilidad". En base a esa convergencia, la vigencia de relaciones estamentales aún está presente. A ello alude el hecho de que una gran parte de la población boliviana femenina no haya desarrollado el concepto de su

individualidad, por lo tanto, la posibilidad y capacidad para hacer elecciones en base a su autonomía ciudadana. La derivación está en el uso de elementos identitarios sujetos al control social que las propias mujeres indígenas han internalizado (Salazar y Barragán, 2003). A ello alude el hecho, por ejemplo, de que una mujer universitaria ostente la pollera en las aulas, como señal de su emulación en las últimas décadas, pero que al mismo tiempo, al volver a la comunidad, lo haga portando vestimenta moderna, para converger, con sus pares, el criterio de que eso es lo que le corresponde. Si esto es así, a la par del acceso a la educación, la tendencia será que entre las mujeres de origen indígena se opte por el abandono de la pollera, paulatino pero irreversible.

Pueblo de humanos Metáforas corporales y diferenciación social indígena en Bolivia 1

Introducción

El trabajo que se presenta a continuación ensaya una aproximación en torno a la diferenciación social de los indígenas en la región andina de Bolivia, teniendo como telón de fondo la noción de “se - paración” o “desanclaje”, según las cuales el tránsito de la sociedad agraria hacia la sociedad industrial habría producido una forma de “extrañamiento” del ser humano respecto a sus relaciones locales y tradicionales de presencia, para estructurarlas luego en inter - valos espaciales y temporales de la modernidad y el capitalismo, en base a los atributos emancipadores de la auto-reflexividad, la individualidad y la conciencia de sí (Marx y Hobsbawm, 1999; Giddens, 1994; Simmel, 1998).

Conesa consideración, el trabajo destaca el rol de la educación moderna como práctica de socialización ciudadana en la moderni - dad y que, en consecuencia, tiende a dar cuenta de la separación del sujeto de sus vínculos primordiales, alineándolo hacia formas de cohesión social que aluden al orden estatal y a sus dispositivos institucionales disciplinarios.

1 Artículo corregido y aumentado, previamente publicado en la *Revista Anthropológica*, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Lima, 2006.

Todo este proceso será visualizado a través de las metáforas

corporales de las que está impregnado el lenguaje y que tienen vigencia en las representaciones internas y externas del *"hablante"* (Lakoff y Johnson, 1986). En el desarrollo del texto se observará que aquellas metáforas corporales involucran distintos modos de interacción del indígena con su entorno, a partir de lo cual visualiza su corporeidad acorde a las convenciones dominantes.

Del mismo modo, el artículo intenta hacer visible el proceso de escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual y, en ese marco, la integración diferenciada y desigual de los indígenas al orden estatal, en un escenario, como el boliviano, en el que, justamente por su peculiar desarrollo capitalista, no se han generalizado por completo las voces seculares del racionalismo moderno. En esa dirección, las metáforas asociadas a la corporeidad distingue a indígenas que se han incorporado a la esfera de las mediaciones culturales entre Estado y Sociedad, a través de la cabeza como lugar del intelecto, o a la esfera de la dominación económica, a través del poder del dinero; e indígenas que en su calidad de sujetos manuales descalificados y pobres son el soporte de la explotación y la exclusión generalizada, situándose en el escalón más bajo de las jerarquías sociales y coloniales en Bolivia.

Todo esto trae consigo la necesaria visibilización de un proceso de recreación de "lo indio" en la región andina boliviana, asociada a la manipulación de signos y corporeidades que se ubican en la comprensión colectiva de las representaciones sociales, bajo los formatos sobrepuestos del colonialismo y el capitalismo.

La modernidad y el extrañamiento entre cabeza y corazón

Los procesos de la reflexividad en la modernidad están asocia - dos a un imaginario sobre la geografía corporal, valorada en dos sentidos: primero, a partir de la extensión del canon arquetípico de la anatomía humana observada, medida y calculada durante el Renacimiento y fundada en la noción de proporción, según el cual

la medida referencial del cuerpo es la cabeza;2 segundo, a partir de la cabeza y

del ojo humanos como lugares del pensamiento y de la observación, con capacidad ordenadora y comprensiva del entorno. En el devenir del Renacimiento este hecho también impli -

có la sensación de la perspectiva visual y del movimiento, que contribuyeron al abandono de las formas hieráticas, planas y sin profundidad de la representación corporal y espacial de la época gótica. Todo eso dio sentido al esplendor renacentista, desde cuyo punto de vista se humanizaron las figuras, inclusive religiosas, y se las ubicó en el contexto de la vida mundana.

Sumado a ello, la noción de la *civilité* redefinió la conducta corporal con base en la auto-coacción y la distinción del ges - to, amparados por la moral estoica y protestante (Elías, 1989a; Schmitt, 1992). Detrás de esta nueva concepción de lo humano estaba la marca del distanciamiento entre el *homo urbanitas* y el *homo comunitas*, que iría a configurar, de un lado, la vida anímica conforme al entendimiento, el auto control y el comportamiento "coherente" y, de otro, la vida anímica conforme a la sensibilidad, ubicada metafóricamente en el corazón, sujeta a emociones ins - tintivas, oscilantes e inestables de la sociedad natural o guerrera (Simmel, 1998; Elías, 1989a). Junto a ello, se impuso una nueva forma de conocimiento racional, fundado en procesos de acumu - lación cognitiva, perpetuamente progresiva, metódica y dinámica. El modelo preceptivo de estos postulados derivaría, entre otros, del escrito de Erasmo de Rotterdam *"De civilitate forum puerilium"* texto de escuela que señaló los cambios incorporados al aparato psíquico, asumidos por la sociedad cortesana que estaba en pos de constituirse en sociedad burguesa (Elías, 1989a). Erigida en su forma colonial, esta concepción de base dualista

y cartesiana derivó en la creación imaginaria del salvaje como criatura humana inacabada, por lo tanto noble y/o perversamen - te natural, arrastrando las asociaciones que el cristianismo había

2 A partir de ello se instauró la noción de que el cuerpo humano ideal está dividido en ocho partes iguales, cada una equivalente a la medida de la cabeza.

desarrollado en torno al bien y al mal. Enrelación a la corporeidad humana, esto se tradujo en la posesión o ausencia del alma como "soplo divino" interior y, en

relación al espacio, en la recreación del mundo natural como el lugar de lo maligno, pero al mismo tiempo de la purificación y de la redención (Bartra, 1992).

Bajo esos supuestos, el curso que tomó el debate colonial puso en uno de sus polos la feroz frase de Joseph Gumila (1731) respecto al cuerpo del indio de la selva americana como: *"... monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, [cuyo] vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin..."*. 3

Visualizado así, el civilizador se enfrentó a la necesidad de modelar al indio bajo los valores del auto control, tarea que llevó consigo formas combinadas de disciplinamiento corporal en aras de la fe cristiana y la servidumbre. Lo hizo para someter toda forma de vida que no comulgara con la fidelidad, constancia y obediencia del esclavo hacia el amo y en la interiorización de la condición bestial, sin alma, de aquel ser al que occidente acababa de descu - brir y a quien desde el poder de la nominación se llamó "indio". En un primer contacto, la colonización optó por el método

de la evangelización para disputar el alma de los "indios" de las manos de la malignidad, erigiendo en el imaginario de los mismos concepciones metafóricas en torno a la Iglesia como el *cuerpo* de la comunidad cristiana y de Cristo como su *cabeza*, reflejando, además, la jerarquía política de lo *alto* respecto a lo *bajo* (Le Goff, 1992). Enese mismo sistema el *corazón* apareció designando la vida afectiva y la interioridad como "ley no escrita" donde, además, se produce el encuentro purificado con Dios (*ídem*). 4

Sobrepuesta a la anterior, la función civilizadora se desplazó luego hacia la educación como vehículo de la humanización,

3 Joseph Gumila (1686-1770), misionero de la Compañía de Jesús, explorador de la región del Orinoco.

4 En este esquema el hígado, que había jugado un papel importante en los modelos paganos, se desplazó hacia su degradación, como sede de los vicios y de las enfermedades, de la voluptuosidad y la concupiscencia del cuerpo (Le Goff, 1992).

arrogándose para sí la noción de la "perfectibilidad" que trajo consigo la ética protestante, alineada detrás de los valores pla - tónicos y estoicos, según los cuales el autocontrol, la discreción, la firmeza en los sentimientos y la regla del "justo medio" son factores que aproximan a los seres humanos la imagen divina de Dios (Leites, 1990).

Con esos argumentos, la vestimenta se situó en relación a la penitencia y el pudor, tratando de enmascarar la animalidad humana de la desnudez que, oponiendo el alma al cuerpo, fue con - templada a la luz del pecado (Squicciarino, 1990).5 Sin embargo, de modo complementario y en función de los procesos materia - les emergentes, la vestimenta también comenzó a ser observada según la ley del dinero, mostrando a los más poderosos como los más ostentosamente ataviados, afianzados en el *ethos* del *homo economicus* moderno.6 Fue de ese modo cómo la vestimenta se fue configurando para visualizar a través de ella el poder y a quienes lo poseen. Asociando esto con lo ya señalado, la vestimenta se consagró como "segunda piel", con lo que la corporeidad humana y su valoración subjetiva, llevada a su punto más extremo, terminó de desplazarse hacia la corporeidad de clase bajo aquellos "factores de fácil identificabilidad" que hacen a los valores dominantes de la distinción burguesa y racista (Gellner, 1989; McLuhan, 1980). Dicho de otro modo, el racismo biológico se yuxtapuso al racismo social, o a lo que podría llamarse "el racismo de la segunda piel", aquél que involucra distinciones de clase en la manipulación y uso

5 Durante las insurrecciones anticoloniales, se advirtió que la conquista provisional del poder por parte de los indios iba asociada a la adopción del atavío español o, por el contrario, obligaba a las autoridades derrocadas a vestir el traje indígena, como señal de su humillación. La historia ha regis - trado también la vejación del cuerpo indígena derrotado, desmembrado, con elementos denigrantes sobre la *cabeza* y a través de la exposición pública de su desnudez (Del Valle, 1990).

6 El uso de abundante tela para el vestido expresaba la distancia que las élites deseaban mantener con respecto a su entorno. En un proceso posterior, se fue imponiendo el vestido más discreto, como marca de la distinción de la burguesía.

de los signos corporales que definen, fácticamente, a los sujetos y los lugares que ocupan en la sociedad. *7*

La educación como variable de la separación entre tiempo y espacio

Este proceso tuvo su equivalente en la configuración de un nuevo modelo de cohesión social articulado al proyecto estatal-nacional. En ese contexto, la metáfora corporal de la iglesia se desplazó hacia el Estado como *cabeza*, la sociedad como *cuerpo* y la nación como *alma*, siendo el primero dominante y ubicado "arriba", en tanto ordenador de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales vigentes.

La base constitutiva de este proyecto contenía condiciones de monopolización de la violencia y de los recursos materiales de vida y de la cultura, que definieron las nuevas reglas del rela - cionamiento social erigidas sobre el autocontrol, pero también sobre los sistemas de vigilancia ciudadana y estatal (Elías, 1989a; Simmel, 1998). La noción de propiedad privada fue expresión de ello, junto con el Derecho como su centinela.

Acompañando el proceso de transformación social y político, la educación pública se instituyó como la variable cultural de la integración inter-comunitaria, con el agregado cohesionador de la escritura, que le dio sentido a la nación emergente (Anderson, 1991). La educación, así, pasó a cumplir un rol en afinidad a los objetivos de la sociedad nacional, edificada sobre la re-memori - zación de un pasado común, recogido en la historia escrita y el testimonio arqueológico y antropológico, componentes sustantivos de la racionalidad unificadora del Estado.

Este hecho fue tributario de la generalización de la cul - tura. Esta, en la sociedad tradicional, comunitaria y de base

7 Aquí está presente el concepto de "glosario del cuerpo" que utiliza Goff - man, según el cual la corporalidad "habla" aunque el sujeto guarde silencio (Squicciarino, 1990). Véase también a Jean Baudrillard (1991).

estrictamente agraria, se limitaba a un conjunto de “especialistas” cuyo dominio del lenguaje sagrado es la base de una ubicación privilegiada en la jerarquía naturalizada que constituía al orden social. El equivalente de aquella cultura era el “código restringido”, privilegio de pocos, afín a sociedades de pequeña escala cuya base es el parentesco. En la sociedad moderna, en cambio, más extendida y compleja, el código cultural apuntala pretensiones normativas generalizables a un conjunto de comunidades unificadas. A partir de ello, el tiempo se convirtió en una categoría económica, regula - da por la racionalidad de los sistemas productivos del capitalismo, poniéndose en juego la sensación de simultaneidad y camaradería de la colectividad nacional “normalizada” y extendida a lo largo y ancho de la espacialidad y temporalidad del Estado (Anderson, 1991; Elías, 1989b; Gellner, 1989).

En ese marco, el ideal de la alfabetización universal y el dere - cho a la educación se convirtieron en la “parte notoria del panteón de valores modernos” que gira alrededor de una población para la cual ya no tienen sentido las jerarquías estratificadas y naturalizadas o, al menos, las ponen en cuestión, lo mismo que hacen con el régimen estático de las costumbres (Gellner, 1989: 45). A cambio de ello, la sociedad pasó a orientarse en función de la categoría de progreso, metafóricamente visualizado como el acumulo de bienestar a develarse en un tiempo y un espacio progresivos, que estarían delante del sujeto y de la sociedad. Para Gellner, aquella categoría encontró su confluencia en el crecimiento económico y en el crecimiento cognitivo que, como funciones de la sociedad moderna, suponen una estrecha relación entre productividad capi - talista y educación como variables que se benefician mutuamente (Gellner, 1989).

Sustentada en esa relación, la sociedad moderna supuso pro - cesos de movilidad social, cimentada en funciones facultativas e instrumentales. La consecuencia fue cierto igualitarismo por el efecto que tuvo no solo la liberación de los siervos en pos de constituirse en proletarios, e insertarse así al régimen estatal, sino también por su acceso a una educación de bases estandarizadas que desde entonces catapultan, bajo expectativas relativamente

homogéneas, la búsqueda de experiencias comunes vinculadas al consumo de mercado como nivelador social (Simmel, 1998). Fue así que el sentido de la educación se transformó radical - mente, incorporándose como variable sustancial de la separación tiempo-espacio, sustituyendo el método imitativo de aprendi - zaje –ritualizado y prescrito por la costumbre y en torno a las unidades de parentesco (como sistema de confiabilidad, propio de la *comunitas*)– por un sistema de comunicación que involucra intercambios de significados comunes y normalizados entre sujetos extraños, y que son transmitidos por agentes diferenciados de la comunidad local, los maestros, quienes asumen la preparación de sujetos coherentes al nuevo orden como ciudadanos.8 Sobre estas acciones se constituyó el "monopolio de la legítima educación" (Gellner, 1989).

Fue así que, además, el "carácter intelectual de la vida anímica urbana" (Simmel, 1998) se convirtió en uno de los referentes de la relación de subordinación entre ciudad y campo, entre conoci - miento racional moderno y conocimiento moral tradicional y entre economía industrial capitalista y economía agraria comunitaria. Sin embargo, la separación tiempo-espacio dio pie a la po - sibilidad de fundamentar nuevos anclajes. Una de las claves de este nuevo horizonte es el individuo, a cuyo alrededor giran las opciones abiertas que trae consigo la modernidad y sobre las cuales el sujeto, extrañado de los sistemas de vida, pero movilizado por su autonomía, toma partido para darle coherencia a sus propias funciones dentro de la sociedad burguesa y capitalista (Giddens, 1994). En ese marco, el individuo forja su destino a través de la auto reflexividad y la conciencia de sí a partir de la cual racionaliza

8 Esa es la diferencia entre "escuela de la vida" y "escuela para la vida". La una supone la indisolubilidad entre aprendizaje y el "discurrir de la exis - tencia" (Gellner, 1989), entendida en el marco del trabajo agrario y las "particularidades del contexto de presencia" (Giddens, 1994). La otra, el extrañamiento de los sistemas de vida, por lo tanto la vigencia de mecanismos que distancian la producción del consumo (Simmel, 1998), pero alrededor de los cuales el sujeto habrá de adaptarse a través del método centralizado de reproducción, representado por la escuela y el maestro.

su inserción en los esquemas productivos dominantes, a pesar de la incertidumbre que le es inherente a éstos. Cuando lo hace, produce la sensación

de “estar en el mundo”, recurso con el cual adquiere la desenvoltura necesaria que le es afín a la simplificación del comportamiento burgués. Solo que lo hace, esta vez, pasando por la división del trabajo manual e intelectual, a partir de lo cual se incorpora en el orden estatal como sujeto dominado o como sujeto dominante, arrastrando así el implacable devenir de la ra - cionalidad moderna y capitalista (Salazar, 1998).

Educación y metáforas del cuerpo en el proceso de la modernidad andina

En el imaginario corporal del indígena en los Andes ha quedado instalado el texto de la colonización y la modernidad, pero lo ha hecho en función de su inferiorización cultural en tanto *homo comunitas*. Esto ha llevado consigo todas las variables que están asociadas a su naturalización, por lo tanto a su arraigamiento dentro de valores morales, “conforme a la sensibilidad” (Simmel, 1998). Sobre esa base, tiene revelador sentido la frase del indio Chipana Ramos, Presidente del Congreso Indigenal de Bolivia, el año 1946, que decía: “tenemos pechos de bronce pero no sabemos nada”, advirtiendo la calidad de un atlas corporal indoblegable y áspero, pero al mismo tiempo ajeno a los esquemas institucionales de la educación moderna y racional de los que estaban excluidos. En este contexto, la colonización rompió con la materialidad

de las entidades anímicas con las cuales interactuaba el indígena (López Austin, 1989), pero, además, junto a la modernidad instaló la idea de que el cuerpo indígena carece de cabeza, que está ciego, que no tiene habla y que no se mueve y, si lo hace, es descontrolada e instintivamente. Este conjunto de estigmas está presente aún hoy en la discursividad sobre el indígena, espacialmente situado, según las metáforas vigentes, atrás y debajo de la sociedad mo - derna. Frente al mismo, se interpuso el cuerpo que está “arriba” y “adelante”, orientado por el carácter dominante de la *cabeza*

que le da *dirección* al conjunto del atlas corporal y, de esa manera, aproxima su conciencia a los valores del Estado.

Sin embargo, en aras de los valores igualitarios de la moderni - dad y, por lo tanto, de la movilización que ésta permite, indígenas dotados de capacidades materiales y culturales para transitar en el camino del progreso, transforman su

corporeidad migrando del campo a la ciudad (Vega Centeno, 1991; Salazar y Barragán, 2002). Quedan "atrás" los que no pueden liberarse de su arraigo agrario, mayoritariamente ancianos y/o mujeres, ocupantes de las tierras más altas y áridas de los Andes.

En este proceso, la educación tiene un rol decisivo en la búsqueda de *completitud*, de *elevación* y del desplazamiento hacia delante.[9] Las metáforas que le dan sentido a esto la vinculan con el *camino* que lleva a la adquisición de la *cabeza*, como lugar de la reflexión y el intelecto, y con la sensación de *adelantamiento* y *elevación*, que permite convertir al indígena en *gente*, con capaci - dad para movilizarse socialmente según los esquemas vigentes de bienestar y la ciudadanía (Vega Centeno, 1991; Salazar y Barragán, 2002). El corolario de este proceso es la profesión, relacionada con las metáforas del *despertar, abrir los ojos* y el *caminar*, aquél que lleva consigo el tránsito de la condición identitaria campesina a la condición identitaria urbana (Salazar y Barragán, 2002).

Todo eso parece significar que el extrañamiento tiempo-es - pacio que supone la migración rural-urbana tiene un componente vital de la idea moderna de *humanización*, emblematizada en la transformación de la conducta del cuerpo que, envuelto además en segundas pieles, distingue los grados de ascenso social logrados (Vega Centeno, 1991).

Sin embargo, este conjunto de hechos está acompañado por esfuerzos fallidos en torno a la generalización de la modernidad reflexiva, por lo tanto de los procesos de "humanización" que se hallan inscritos en ella. Un elemento muy importante de este

9 Dicen Lakoff y Johnson (1986) que la base física de las metáforas orienta - cionales son nuestros ojos: ellos miran en la dirección en que característi - camente nos movemos, es decir, hacia delante.

hecho en los Andes bolivianos es la persistente calidad *manual* de la mayoría de los cuerpos migrantes en la urbe, es decir, su absorción en actividades de la construcción, artesanal o comercial, en las que el *manipuleo* es la fuente de la energía laboral. En ese marco, aun cuando el migrante haya subido en la escala

de la completitud y, por esa vía, haya *adquirido cabeza*, en muchos casos, estando en la ciudad, su cuerpo volverá a *caer* en actividades manuales *no calificadas*, concepto con el que los trabajadores en esta región son identificados.

Todo ello es testigo de la persistencia de un régimen pre- estatal significado corporalmente por el masivo uso de vestimenta colonial, especialmente visible entre las mujeres. En ese sentido, vale la pena detenerse en el siguiente paréntesis.

La simbología de la que están atribuidas las mujeres indígenas urbanas en los Andes bolivianos rememora a la vestimenta de la feudalidad española (mantilla y falda de abundante tela, llamada “pollera”). Al respecto, todo parece indicar que esta simbología se habría “perpetuado” en ellas desde fines del siglo XIX, como señal de su incapacidad para insertarse en el espacio de la modernidad reflexiva, por lo tanto, como señal de su corporeidad manual y servil, mientras que las mujeres de la élite “blanca”, en vías de constituirse en funcionarias de la burocracia estatal y/o privada, en las esferas de la emergente actividad liberal de principios del siglo XX, lo hacían bajo corporeidades desenvueltas y modernas, acompañadas del pantalón o la falda de corte sastre (Barragán, 1992a; Salazar, 1998; Medinacelli, 1989).[10] Desde entonces ambas se relacionaron a través del trabajo doméstico, que unas lo ejercen para que las otras puedan ejercer, a su vez, oficios con la cabeza. En el lenguaje cotidiano, eso lleva la nominación de la “mujer de pollera” (la empleada) y la mujer de vestido (la señora), respectivamente, cuya tensión está mediada, por cierto, por la indiferencia masculina respecto a las necesidades de la vida privada.

10 Lo que incluía el uso del saco masculino, el consumo del cigarrillo en público y el cabello corto. A diferencia de ellas, las mujeres indígenas urbanas mantuvieron la trenza, la mantilla y la pollera de pliegues amplios, provenientes de la antigua sociedad cortesana europea.

En el transcurso del siglo XX, hasta el presente, la sociedad

urbana ha hecho suya la asociación signo/significado en esos términos, tanto así

que las propias indígenas, al llamado de la movilidad social, ya no suya, sino la de sus hijos e hijas, ponen a actuar una incesante laboriosidad a favor de la integración social de ambos, con lo que se produce una peculiar y a veces amarga relación sociocultural entre las diferentes generaciones de una sola familia, en gran parte sustentadas también por la estigmatización de lo “indio” que esta vez sitúa la distinción barbarie/civilización entre viejos y jóvenes (Salazar, 1999). 11

Entre las mujeres, el trabajo de las indígenas es fácilmente identificado en el tono rojizo de sus manos, signo del que tratan de sustraerse las más jóvenes orientando sus perspectivas hacia el trabajo intelectual, como “señoritas”, por lo tanto, incorporándose masivamente a las esferas de la educación moderna. Con esa dis - posición, algunas logran seguir el camino de la elevación, mientras que otras se “quedan”, especialmente cuando “pierden la cabeza” y se “desvían”, es decir se enamoran y embarazan sin haber hecho los cálculos racionales necesarios para que el futuro les ofrezca una vida mejor que la de sus madres (Salazar y Barragán, 2002). Ahora bien, en los Andes bolivianos, el indígena que llega a un mayor nivel de ascenso social edifica una cadena de desprecios ha - cia los que, respecto a él, están más abajo. Reaparecen así nociones resignificadas de salvajismo, atributo de los y las habitantes de las alturas de quienes los más urbanos dicen que “no saben vestirse”, “no saben hablar” y “no saben comportarse” (Salazar, 1998). En forma de matrices étnicas y culturales que tienden a un horizonte homogeneizador, es así cómo la estratificación de clase se yergue para disociar la antigua unidad de la colectividad comunitaria, bajo los mismos conceptos de diferenciación corporal que produjo la colonización.

Enla urbe andina, en un polo se sitúa el cuerpo que denota ma - yor ausencia de modernidad y que está marcado por la *espalda*, em - blema del *aparapita* (cargador) que suplanta medios de transporte

11 En el tenor de Marisol de la Cadena (1991), los viejos serían “más indios”.

en las ciudades, a las que llega provisional y temporalmente sin haber pasado por el proceso de *humanización.* Su presencia en las calles representa, pues, al salvaje *extrañado* del espacio más rurali - zado del territorio nacional, ajeno casi

por completo a la raciona - lidad del mundo urbano, pero útil a su dinamismo comercial. El *aparapita* es el portador del "desentendimiento" lumpen proletario y, en esa condición, es devaluado por su torpeza corporal, por su incapacidad para interactuar en los formatos políticos, sociales y culturales de la sociedad urbana y moderna, a la que, sin embargo, su capacidad física no normalizada le es fundamental. 12

En el otro frente están los cuerpos migrantes que si bien son eminentemente manuales, están señalados por el éxito material de su ascenso social. Convertido en el soporte de una nueva bur - guesía, de carácter comercial, reflejan su incorporación a la esfera económica de la dominación, con una vestimenta compuesta por la pollera y la manta de costoso valor monetario, a las que se agrega el uso del sombrero "borsalino", sugiriendo, con el envoltorio del cuerpo de "alta sociedad", su capacidad para adquirir la segunda *piel*, ciertamente de origen feudal, pero en su caso de gran lujo y ostentación.13 Entre ellas, el cuerpo engrosado por el bienestar señala también una marca de distinción social, confluyendo con la histórica representación de la burguesía europea emergente en el siglo XVI y de la cual, tardíamente, ésta parece ser casi un espejo. 14

Como aquella, la exhibición del poder económico se ritualiza en las festividades patronales, manifestación simbólica del espacio

12 Sin embargo, si el *aparapita* simboliza el desarraigo, lo hace más aún el o la indígena que mendiga en la ciudad.

13 En el caso de las mujeres de la burguesía indígena, el uso de la seda en sus mantas y polleras "lo dice todo". Habrá que aclarar, además, que el uso del sombrero "borsalino" se generalizó desde la segunda década del siglo XX , cuando se produjo una importante importación del mismo sin éxito en su comercialización local. Las indígenas lo hicieron suyo desde entonces, pero con el correr de los años implicó también diferenciaciones en su acceso, según su calidad y costo.

14 Algunas intelectuales en Bolivia, en afán de mostrar su adhesión a la causa indígena, utilizan estas polleras y mantillas, sin considerar las connotaciones y significados que le son inherentes, según este artículo.

público emergente que rememora y contemporiza la cena anual del Príncipe, como el “lugar” donde informalmente se construye la dominación (Barragán, 2004). 15

Los dientes de oro, las caderas anchas con la que ondulan un desafiante andar sitúa a estas mujeres, las “cholas”, en la edificación de un nuevo sistema de exclusiones que involucra, como sujetos dominados, a mujeres de usanzas modernas.16 En relación a éstas, una señal de la pobreza material es el vestido de tela sencilla y parca, con todas las connotaciones que ello implica para la complejidad del orden social boliviano que también se reordena, según esta relación, entre mujeres que tienen éxito económico gracias a su trabajo manual, y mujeres que están en un tren de empobrecimien - to, a pesar de haber alcanzado grados importantes de educación. 17

En ese marco, tiende a aclararse que la conversión del *homo comunitas* en *homo urbanitas* también pasa por el filtro de la obje - tividad económica del cálculo. Con esa base, cuaja en la identidad burguesa emergente, de origen indígena, visos de sentimientos pragmáticos como emocionales, sobre los se configuran propues - tas populistas que recogen la subjetividad del colonizado pero también su destreza en los intercambios mercantiles y la gestión empresarial (Franco, 1990).

Indios con cabeza

Ahora bien, el otro filtro de aquella conversión se arrima al sen - dero de un nuevo anclaje, esta vez, en aras del *entendimiento* como

15 La Festividad del Señor del Gran Poder, que incluye una entrada folklórica por el centro de La Paz, es la más importante celebración de la burguesía indígena urbana en los Andes bolivianos.

16 Entre las indígenas, tener cadera ancha es el signo de que una puede utilizar polleras que, al tener infinitos pliegues, son más pesadas. Si esto es así, queda clara la asociación entre los cuerpos bien alimentados de la burguesía indígena, en este caso femenina, y su “segunda piel”. Los hombres también lucen cuerpos gruesos, pero no se distinguen con tanta elocuencia vestimentas socialmente diferenciadas, a no ser con el uso del “terno”.

17 O, en su defecto, si son indígenas, polleras no de seda sino de poliéster.

arma de defensa contra el desarraigo cultural con el que el *homo comunitas*, al llegar a la ciudad, elabora razonamientos ideológicos (Simmel, 1998). En estos casos, la educación parece activarse en una ruta contraria al extrañamiento, a fin de posibilitar la crea - ción de un nuevo sentido del mundo, desde los *sistemas abstractos* instalados en la *cabeza* .

Concurren a este nuevo proceso los sujetos que salen del mun - do comunitario con un atlas corporal dirigido por la racionalidad. Con ese mecanismo el cuerpo es movilizado hacia la otra escala de la modernidad, emplazada en el conocimiento como articulador de nuevas formas de certidumbre. A las mismas arriban los inte - lectuales indígenas, exponentes triunfantes de la movilidad social ilustrada y cuyo fruto es el individuo auto-reflexivo, activado por la cultura de la "profesión", y de la "academia" que sustituyen, en la modernidad, los esquemas de titulación de la nobleza durante la feudalidad (Salazar y Barragán, 2002).

Todo ello induce a establecer que, como la piel (es decir, la "segunda piel"), la cabeza también es un elemento corporal dotado de valor material. La una señala la distinción del éxito económico y, la otra, la distinción del éxito cultural. En los dos, su sentido apunta a la humanización de aquel ser monstruoso y bestial que después del largo camino de la colonización, apunta a convertirse en *gente*. Si esto es así, la humanización en la modernidad es un valor que se adquiere en el mercado capitalista, bajo el entendido, además, que humanizarse significa poseer los hábitos culturales de la burguesía, lo que en relación a los indígenas lleva implícita la idea del *blanqueamiento.* Un nuevo corolario de este proceso es la adquisición de la lengua nacional, el castellano, cuyo uso da indicios de esta nueva forma de emancipación alcanzada por el indígena que "ya sabe hablar", como sujeto activo de la vida eco - nómica, cultural y política moderna, remarcada por la centralidad de lo público.

En alusión a ello, la llegada de un indígena, Víctor Hugo Cárdenas, a la Vicepresidencia de Bolivia hace algunos años, era vista como la investidura del que *llega alto* porque "habla bien, sabe opinar, porque ha estudiado, porque es de cabeza" (Salazar,

1998). Se sostenía, así, la admiración por un sujeto que, siendo de origen indígena, había logrado escalar en el escenario de las relaciones dominantes de la modernidad y se había dotado, además, del prestigio y mérito del ser intelectual y académico. Estos significantes se retratan en su fachada identitaria, señal de su exitosa desenvoltura burguesa que resume la formación de su singularidad personal, desinhibida, relajada, franca y abierta, con preponderancia del espíritu objetivo y racional sobre el subjetivo y emocional (Simmel, 1998). 18

Asumiendo explícitamente estas condiciones, el ex Vicepre - sidente, importante auspiciante (*pasante*) de fiestas religiosas y patronales, cambió su apellido Choquehuanca por el de Cárdenas, desindianizando su identidad. Esa actitud es clara también en relación a la capacidad de elección del sujeto moderno, liberado de todas las formas de obediencia hacia las identidades naturali - zadas a las que fue sometido hasta ahora, como si hubiera estado inexorablemente atado a ellas. En otras palabras, fructifican en él sentimientos igualitaristas que, en el caso del ex Vicepresidente, suponen una relación de "tú a tú" con las elites de la burguesía tradicional y el sistema político, lograda, además, por el carácter cosmopolita del aludido.

Pero el horizonte sigue siendo más complejo aún, por ejemplo en relación al derecho a la auto nominación, ya no en los términos planteados de la desindianización, sino de la indianización. En ese sentido, intelectuales atribuidos como indígenas, sustituyen sus nombres y apellidos castellanos por "originarios", haciendo explícita su adhesión al mundo pre-hispánico. Ello no desmiente, sin embargo, la liberación de su subjetividad, en sentido individual y racional, asociada, además, al conocimiento y el costo de los for - matos burocráticos que implica el cambiarse de nombre y apellido. Dicho esto, también resulta sugestivo el hecho de que la vesti - menta de las mujeres indígenas adquiera connotaciones positivas, observadas por ejemplo en aquellas que, habiendo logrado un

18 El ex Vicepresidente Cárdenas también es "pasante" (auspiciante) de fiestas patronales y miembro de una de sus comparsas folklóricas más prestigiosas.

estatus cultural expectable comolicenciadas universitarias, adopten la pollera y la mantilla como señales de la misma adhesión ideo - lógica. Sin embargo, no deja de ser inquietante el hecho de que estas mismas mujeres, al volver temporalmente a sus localidades agrarias, apelen al vestido de las "señoritas", paradoja que solo se explica al establecerse la vigencia de los sistemas de control social comunitario, según los cuales las mujeres que estudian no "deben" llevar pollera ni mantilla, porque "ya tienen cabeza".

En todo caso, esto no supone, sino, un proceso que lleva implícita la extraordinaria recreación de "lo indio" en los Andes bolivianos, donde las interacciones sociales, enmarañadas en una modernidad no generalizada, responden a una profusa manipu - lación de signos y, por ende, de corporeidades que representan lo que cada entorno colectivo ha definido como propio y legítimo. 19

Pueblo de humanos

Formando parte de los sistemas de conocimiento experto, en el horizonte de los intelectuales indígenas se han recreado nuevas

19 Al respecto, habrá que recordar las controversias que trae consigo el hecho de que el primer presidente indígena de Bolivia, Evo Morales, no use terno en sus presentaciones oficiales. Sin duda, no solo se trata de una postura ideológica respecto a los condicionantes significativos del orden social moderno, sino también de su propia incomodidad en los términos de la relación signo/significado que se han señalado anteriormente. En cambio, habrá que recordar también que cuando más de una treintena de diputados indígenas se posesionaron como representantes nacionales, el año 2002, lo hicieron con vestimentas indígenas, ante la aclamación generalizada de la población, o que en los últimos años se haya dado una clara muestra de apego a la identidad indígena desde la Universidad, que ya ha institucionalizado una entrada folklórica en La Paz. Finalmente, como corolario, se destacan las desafiantes declaraciones del actual canciller boliviano David Choque - huanca contra los libros, como fuentes del "saber occidental" y diferentes, por lo tanto, a las del "saber indígena"; y desde otro lado, la permanente alusión del Vicepresidente García Linera a su biblioteca de más de 20.000 libros, posesión que lo distingue del resto de los

políticos, constantemente llamados por él como “ignorantes”.

formas o sistemas estandarizados de datar, es decir, de observar el tiempo al compás de su separación con el espacio. En ese camino, este desanclaje encalló en una nueva articulación o engranaje, al amparo de una reflexividad que, desde los sistemas abstractos, intenta aprehender el mundo bajo nuevas y coherentes estructuras de racionalidad. Dicho así, la reflexividad política se sumerge en la búsqueda de argumentos que intentan darle unidad y conexión a un nuevo proyecto de organización social, esta vez de fundamento étnico y auto-referencial que lleva implícita una apelación tardía a la nación como aspiración de la unificación burguesa, donde el uso reivindicativo de lo indio se interpone, nuevamente, como la metáfora del “alma” colectiva, tanto como lo hiciera con el proyecto nacionalista del Estado de 1952, pero esta vez desde los propios indígenas. 20

Sobre esa base, se reconstruyó la “memoria indígena” como una “nueva forma de datar” (Giddens, 1994), alrededor de la cual se vienen articulando una serie de entretejidos arqueológicos, antropológicos, lingüísticos, políticos, geográficos, económicos y sociales sobre los cuales los intelectuales le dan forma a un proyecto étnico, arropado de elementos que ubican la pertenencia en los vínculos orgánicos “endógenos” y pre estatales, fundamentados en la piel, la lengua y el territorio. 21

Con esa mira la conquista más importante del proceso de personalización o auto-objetivación política tiene lugar en la auto-nominación colectiva del indígena que se enuncia ya no bajo la sombra estigmatizante del concepto bárbaro de “indio”, sino

20 Se llamó “Estado de 1952” a la versión local del Estado social, atribuido de un enorme caudal de valoraciones nacionalistas en torno a lo boliviano, pero sustentado también por una re lectura de la historia y la antropología vinculada a lo indio, en tanto campesino.

21 El ex Vicepresidente Cárdenas es uno de los ideólogos de esta postura y fundador del Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK). Este mo - vimiento indígena, de carácter milenarista, se ha sostenido desde fines de los

años 70, pero con variantes de mayor o menor radicalidad en la esfera política boliviana entre los que se incluye una fracción del actual partido de gobierno, el Movimiento Al Socialismo (MAS). Trae a cuenta episodios de la lucha anti colonial, antes de la creación de la República boliviana.

bajo la forma enaltecedora de las culturas locales pre-hispánicas. Concurren, así, un sinnúmero de voces que anuncian el retorno del *pueblo de humanos*, de la *gente,* de los *seres que se yerguen* o que *posan los pies sobre la tierra,* nociones que comparten todas las len - guas indígenas, cuando se dio el primer indicio de la conciencia diferenciadora de la humanidad respecto a las demás especies. En ese marco, las palabras *jaqi* (que dio origen al grupo *aymara*), *mapuche, konti, yagán, ava, ayoreo* y otras, proclaman a la *humanidad*, en interacción complementada y recíproca con el entorno natural y cósmico y, por ende, con su propia integridad corporal. Si esto es así, el devenir parece no ser, sino, un legado del pasado que, además, a pesar de estar hoy retraído a los na - cionalismos étnicos, anuncia el tiempo de la comunidad humana universal, fundada en las relaciones vivas del alma colectiva, donde todos los hombres y mujeres encuentran un lugar. Sugiere, pues, la configuración de un sentido cosmopolita del mundo, en la que se produce el reconocimiento y la confluencia de las diferencias no encarnadas ni corporeizadas, sino profundamente ambivalentes y enriquecidas mutuamente, pero atadas por la condición genérica de lo humano.

La devastación que trajo consigo la modernidad y el colonialis - motiene, contradictoriamente, una fuente de reconciliación en esta especie de “anticipación creativa”, utopía asociada al imaginario del “no-ser-aún” (Bloch, citado por Löwy, 2003), que se suma a la conciencia de sí, fruto del esforzado periplo de la individualidad con la que el mismo indígena tiende a lograr su emancipación y contribuir así a la construcción del porvenir. Paradójicamente, parece que solo así es posible el ejercicio de la diversidad, es decir, cuando están dadas las condiciones sociológicas para la liberación de los individuos. El desafío está en hacerlo desde aquella antigua corporeidad donde, metafóricamente, tal como lo atestiguan los propios textos indígenas pre-hispánicos, la sabiduría estaba ubicada en el corazón, morada humana de la intuición y de la inteligencia, de la sensibilidad y del entendimiento (López Austin, 1989).

El problema del indio:

nación e inmovilismo social en Bolivia 1

Introducción

Una manera de observar el mestizaje es parangonándolo con las equivalencias que la sociedad moderna ha institucionalizado, en el orden social, cultural y político. Esas equivalencias surgieron debido a la creciente complejidad del capitalismo que demandó, inevitablemente, nuevas formas de intermediación: en la economía a través de la moneda nacional; en la política a través del concepto de la igualdad ciudadana; y, en la cultura, a través de un aparato institucional para la reproducción de sentimientos de pertenencia comunes.

Dicho esto, no es concebible un Estado moderno si al mismo tiempo no es resultado de los procesos de unificación del mercado interno y de la cultura y, a la larga, de la inevitable traducción política de todo esto en las instituciones jurídicas y normativas es - tatales. Detrás de aquellos procesos se engendraron, sin embargo, intensas disputas por el sentido de las equivalencias. Por eso, un agregado fundamental respecto a la estandarización de la nación son las posiciones diferenciadas de los sujetos en la lucha por el

1 Artículo corregido y aumentado, originalmente publicado con el título "Mestizaje e inmovilismo social en Bolivia" en la *Revista Umbrales Nº 25* del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), 2013.

poder político y económico, que se suma a la posición diferencia - da en la estructuración de la cultura general. En ese contexto se imponen los grupos que generan la idea de que son ellos los que tienen capacidad para representar aquella convergencia, aunque esta no exprese, sino, una mejor posición para el ejercicio de la hegemonía y, a partir de ello, para la producción del sujeto nacio - nal. Veamos en qué sentido.

En los largos procesos de construcción de las equivalencias culturales, el sujeto,

en pos de su nacionalización, necesita despo - jarse de aquellas cualidades que no son útiles para la reproducción, mientras suma otras tantas para garantizarla, según los supuestos que prevalecen en la sociedad. Ambos actos, despojar y sumar, se ejercen en libertad, pero apuntalando una inevitable estandariza - ción colectiva nacional y, hoy por hoy, con cada vez mayor alcance global. Esta estandarización se produce en el mercado, ámbito en el que se definen las desigualdades históricas que genera el propio capitalismo. Así, la concurrencia al mercado, en el que también se producen transacciones simbólicas y culturales, está marcada por la capacidad de los sujetos para imponer su interés, cuestión que es inherente a las relaciones de propiedad en torno a los medios de producción y circulación, es decir, a las relaciones que definen lo que se produce, cómo se produce y para qué se produce. Si esto es así, tenemos, por una parte, un proceso de estandarización o nacionalización cultural que deviene de las necesidades de re - producción condicionadas por el mercado al que, por otra parte, se accede de manera desigual. En breve, los sujetos con mayores grados de estandarización cultural habrán accedido al mercado en mejores condiciones sociales que los otros, aquellos que llevan consigo mayores grados de especificidad cultural y no logran, por ende, nacionalizarse. 2

Conese soporte, la nacionalización cultural involucra, por otra parte, la recreación permanente de las iniciativas de los individuos

2 En estos casos, el concepto del multiculturalismo cala como una forma admisible de coexistencia entre diferentes, mencionada por Roger Bartra (2015) como el esquema de “juntos, pero no revueltos”.

que pueden desplegar, sin ataduras, sus capacidades creadoras. Esto es crucial para que diversifiquen sus fuentes de reproducción, ejerciendo su libertad para escoger entre ellas, en función de las finalidades utilitarias y subjetivas que se proponen, pero también de las condiciones sociales que confluyen en ese proceso.

Para que eso ocurra, sin embargo, es necesario que exista un escenario histórico que admita tales consecuencias. Podría de - cirse, en ese sentido, que el sujeto nacional también es afín a los fenómenos de democratización, libertad e igualdad política que se produjeron en la sociedad moderna. Es decir, al surgimiento de

estamentos sociales cuya existencia no está condicionada por la preservación o in-cuestionamiento de estatus y privilegios de - legados por la fe religiosa o la condición natural, sometidas, a su vez, al inmovilismo económico y social de la sociedad antigua. 3

En ese sentido, el sujeto nacional, al elegir los bienes a con - sumir, ejerce su libertad individual y, al hacerlo, se funde con la progresiva complejidad de la sociedad, marcada por lo que Gellner (1989) llamó "crecimiento económico y crecimiento cognitivos constantes". La movilidad social se convierte en el canon de esta actuación. Para que aquello se produzca, el mercado debe abrirse con toda su amplitud y adoptar a todos los concurrentes como consumidores racionales, libres e iguales entre sí. Por eso, como

3 Planteada en términos sociológicos, la libertad de los sujetos es una marca de su voluntad reformadora, materia que, sin embargo, solo llegó a adquirir carácter institucional al convertirse, la libertad de elección, en un derecho que forma parte de la democracia moderna. En nuestro contexto, lo prime - ro está sustentado en el trabajo de Rossana Barragán sobre la emergencia de la "Tercera República". A su entender, esta emergencia surgió de las decisiones migratorias rural-urbanas que desde el siglo XVI asumieron grupos de campesino-indígenas de los andes occidentales para liberarse de la obligación del tributo, en plena vigencia de la sociedad estamental. La estrategia estaba fundada en el brío de la agencia y traía consigo el objetivo de encontrar un lugar en la economía urbana que sustituyera el vínculo con la tierra, asociado el régimen de servidumbre y explotación colonial (Ba - rragán, 1992a). Lo que se retrata en ese trabajo son, pues, actos de libertad individual, que adquirieron estatus jurídico-político con la revolución de 1952, cuando se amplió la ciudadanía y se puso fin al ciclo histórico de la servidumbre.

dice Zavaleta, no hay nacionalización efectiva sino en términos democráticos (Zavaleta, 1990: 55).

Esa es una condición históricamente imprescindible para la libertad de elección, tanto como es que, entre los valores predo - minantes en la sociedad moderna, cobre fuerza positiva el sentido de la mezcla o *mistum*, origen etimológico de la palabra mestizo. Planteado así, el mestizaje o el sujeto nacional mestizo es

resultado del dinamismo del mercado moderno y del concepto jurídico de libertad que le es inherente. Por eso es un concepto progresista respecto a las identidades de la estructura de la sociedad estamental, basada en diferenciaciones y privilegios naturales. Pero también es resultado de las desigualdades sociales que surgen del propio mercado, que se expresan en una mejor o peor ubicación en la estructuración del contenido de la nación que surge de este proceso y que, por ello, es históricamente conflictivo.

Ahora bien, es más probable que la búsqueda de uniformiza - ción que trae consigo el sujeto nacional tenga más posibilidades de producirse en sociedades industrializadas, en las que el consumo material y simbólico está garantizado a través del asalariamiento. Así, el sujeto nacional es un fenómeno más proclive a producirse en el comportamiento del *urbanitas* moderno, tipificación de la vida social en las grandes ciudades, en las que prevalece la tenden - cia unificadora de la cultura, a la vez que sujetos imposibilitados de entrar en contacto entre sí, sino a través del dinero (Simmel, 1998). Esta situación está vinculada, además, a la multiplicación de interacciones cada vez más complejas que se producen en las ciudades, lo que induce a nuevos sentidos de interdependencia, activándose, además, una derivación psicológica colectiva sujeta a la tensión que produce la necesidad de auto-coacción en contextos de desigualdad.

Señalado esto, podría decirse que la nacionalización cultural se produce a la par de la unificación del mercado, trascendiendo los localismos. Al hacerlo, las fuerzas económicas remiten la per - tenencia de los individuos a la colectividad estatal, que no es, sino, la culminación de la nación (Zavaleta, 1990a). Aquella, a su vez, se dota de medios para interactuar sin hacer distinciones étnicas

o culturales, es decir, con indiferencia respecto a las particularida - des y favoreciendo, más bien, un trato igualitario que se expresa en el reconocimiento de la ciudadanía de todos los miembros de la sociedad. Ese también es un aliciente determinante para que los sujetos se despojen de sus especificidades y concurran a sus relaciones sociales, políticas y culturales, abstrayéndose de ellas. Como agrega Zavaleta, en este contexto, "el modo cotidiano de la comarca (en el comer, en el vestir, en el hablar) es sustituido por la *hybris* de un modo colectivo" y "es aquí donde se produce la nacionalización, es decir, la sustitución del carácter localista por el carácter nacional y éste es el verdadero momento

constitutivo” (*ídem*: 52).

El problema del indio e inmovilismo social en Bolivia

Como se ha señalado reiteradamente, el Estado boliviano no fue resultado de fuerzas centrífugas que, al pasar por la configuración del mercado interno y la industrialización, impacten en la unifica - ción cultural y política de una sociedad. Dos factores adicionales atravesaron nuestra realidad estructural. El primero, relativo a la enorme extensión del territorio, heredado de la administración colonial, sobre el que se constituyó la soberanía del Estado. Aso - ciada a la casi inasible topografía que caracteriza al país, ese rasgo fue proporcional a la ausencia de medios para su cohesión interna, lo que se acentuó, además, por el largo aislamiento externo que devino después de la guerra de la independencia y, posteriormente, por el enclaustramiento marítimo.

La dificultad de preservar su unidad interna por vía de resortes económicos, alentó, en el país, un régimen de administración es - tatal cuyo recurso más importante, durante una buena parte de su historia, fue el uso de la fuerza militar y de dispositivos disciplina - rios antidemocráticos, de los que también se beneficiaban sectores civiles. Por supuesto que este sistema no logró sostenerse, sino para dar cuenta de una unificación más figurada que real, mien - tras la nación se debatía en culturas fragmentadas, con rivalidades

profundas entre élites locales que buscaron su acceso al mando del Estado para, desde la política, beneficiarse de los recursos públicos disponibles y reproducirse a través de ellos. Enla generalidad de los casos, eso estuvo acompañado del crecimiento de centros urbanos que, si bien tendieron a desarraigarse de la vida rural, no pudieron, sin embargo, desarrollar sistemas productivos que sustituyan su dependencia de la renta de la tierra, ni, por ende, del modo de ser tradicional, con todas las connotaciones culturales y políticas que eso implica para los grupos dominantes y dominados.

Dicho esto, el mercado interno nunca llegó a ser ni extendido ni uniforme, ni la sociedad se disciplinó en función de las interde - pendencias que suponen la organización de la producción en serie y, menos aún, para garantizar una comunidad de consumidores cul - turales. En el país lo que prevaleció fue, en

cambio, un sentido de pertenencia parroquial, regionalista y provinciano, entre las que se producían superestructuras temporales y espaciales diferenciadas que, derivaron, diría Zavaleta, en la nación como *noúmeno* (1990). El segundo factor está asociado a las relaciones sociales que florecieron sobre esa estructura política. Tributaria de las culturas pre existentes a la colonización, la sociedad colonial se configuró sobre las espaldas del numeroso campesinado-indígena de origen aymaro-quechua, que hasta principios del siglo XX sostuvo el gasto fiscal a través del tributo, junto con una extensa gama de obligaciones relacionadas con la servidumbre a las que estaban sometidos (Condarco, 1965). Siendo esta la característica general de las relaciones coloniales, habrá que advertirse, sin embargo, las posibilidades que los dominados encontraron para instrumentar la colonización, a través de los intersticios que hallaban a su paso para introducirse en el sistema dominante (Barragán, 1992a; Medeiros *et al*., 2013). La estrategia migratoria hacia las ciudades fue una de las vías, como lo fueron las capacidades mediadoras de algunos líderes, insertos en su calidad de caciques (o curacas) entre la sociedad campesino-indígena y el Estado (Platt, 1982).[4] Otras

4 Según Tristan Platt (1982), el curaca era el intermediario entre el Estado y los indios, con gran capacidad para "movilizar" la fuerza de trabajo indígena que

estrategias giraron en torno a disponibilidades variables entre las comunidades para negociar su inserción al mercado colonial, el principal objeto de disputa entre colonizados y colonizadores (Stern, 1987).[5]

Con esa cuestión de fondo, el Estado boliviano nació a la in - dependencia sin que variara el régimen de servidumbre, es decir, sin tener presente los supuestos políticos que son inherentes a la sociedad moderna, en el marco de una economía históricamente rezagada y sin bases materiales para generar riqueza ni homoge - neidad capitalista. En ese sentido, el país hubo de convivir con una especie de inmovilismo social y económico hasta principios del siglo XX, cuando las estructuras productivas se removieron al calor de la minería del estaño, en pleno auge del desarrollo de la industria mundial. Este proceso devino, en el país, en un tenue crecimiento del mercado urbano, vinculado a la modernización de la burocracia estatal y la administración de servicios bancarios y comerciales, que acompañaron la consolidación de una nueva élite empresarial minero-terrateniente y, consecuentemente, de sectores medios acoplados a esa

emergencia, en un contexto en el que la migración rural-urbana era activada tanto por los hijos o nietos de los hacendados, como por campesino-indígenas con iniciativas de movilidad social, en ambos casos, portadores de una incipiente cultura mestiza.

Fue en ese marco que el llamado “problema del indio” abrió el cauce para que el país comenzara a vislumbrar al mundo rural

era la “base de su éxito” como mercader en la colonia. Esto daba lugar a una “creciente diferenciación entre curacas e indios comunes”, acentuada por el crecimiento de una capa mestiza, originada por sectores pujantes de indígenas que a mitad del siglo XVIII ocuparon importantes cargos en los ayllus.

5 En términos de dominación eso quiere decir controlar mecanismos de producción, incluyendo mano de obra y circulación. Como señala Stern (1987), los pueblos andinos intervinieron en la economía colonial desde sus comienzos, en el mercado de bienes, tierras y mano de obra. Lo hicieron como aliados, colaboradores, socios principales o secundarios y como riva - les competitivos. Sus iniciativas fueron determinantes para el carácter y el funcionamiento de la economía colonial. Todo esto iba a la par de intensos conflictos, por el carácter forzado que tomaban algunos procesos.

desde el punto de vista de las necesidades del desarrollo histórico de la nación, es decir, en función de su integración a la “comunidad de destino”.6 La revolución de 1952 fue un momento crucial de ese proyecto histórico, alentado por los conceptos de la democracia liberal a partir de la cual se forjó la idea de igualdad y homogenei - dad ciudadana de los campesino-indígenas, pero sin las condiciones materiales que le dan sustento, como veremos más adelante.

La transformación de la sociedad y la economía, iniciada a principios del siglo XX, tuvo un límite estructural que se ratificó a lo largo de la vida moderna en Bolivia: una economía que no logra desarrollar estructuras de inserción laboral permanentes, a través del despliegue de iniciativas industriales, se torna dependiente de recursos naturales, extractiva y mono-productora y da lugar a limitadas capacidades para sostener con regularidad los procesos de movilidad social en los que se embarca una sociedad liberada. Por ende, la unificación

cultural de esta sociedad no es algo que se pueda asegurar, a no ser por los esfuerzos que se hacen en el ámbito de la superestructura y que terminan diluyéndose porque no llegan a materializarse efectivamente.

De hecho, los centros mineros en Bolivia, si bien se convir - tieron en una alternativa para la diversificación económica local, fuente de un posible proceso de mestizaje del mundo campesino- indígena, lo hicieron solo comoespacio laboral temporal, según los ciclos de alza y caída de los precios internacionales y en la medida en que se consolidaba o no la matriz capitalista de su organización, siempre atenida a un mercado inestable. Ante ello, el desarraigo de la tierra no se produjo en su plenitud, lo que se ratificó, además, en la fuerte mimetización del trabajo minero en las estructuras subjetivas de la sociedad agraria, sagrada y comunal.

Respecto a ello, existen varias investigaciones que son una fuente referencial de la particular conformación subjetiva de los trabajadores mineros como una clase que si bien conserva los lazos con el campo, no por ello es campesina, pero tampoco es proletaria,

6 Véase el ensayo “¿Ethos barroco o herencia clásica? En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos”, incluido en esta compilación.

en el sentido del término acuñado en los procesos de industriali - zación capitalista. “Están medio proletarizados”, dirían Harris y Albó (1986).7 Por un lado, eso tuvo que ver con la existencia de obstáculos institucionales para la formación de una mano de obra industrial estable, proceso que en los centros mineros de Bolivia toma varias generaciones (Absi, 2009).8 Por otro, con el hecho de que ante la incertidumbre en las esferas laborales urbanas o semi urbanas, es la vida campesina la que amortiguaba, y probablemente aún lo hace, las crisis del sector minero e industrial, cuando éste existe. Cuando las relaciones con el campo han quedado en el pa - sado, esa mano de obra disponible deriva en la economía informal, situación que también relativiza la condición obrera en los Andes, e intensifica, en cambio, su precarización (Parodi, 1986).

Ahora bien, la minería tampoco indujo a la diversificación de la economía nacional que, por el contrario, se volvió unilateral - mente dependiente de la

misma, cuestión que en vez de motivar la iniciativa y creatividad de la sociedad, la indujo por vía de la renta minera a una parálisis sistemática y recurrente. Esto hizo de la relación entre economía y sociedad un círculo cerrado e inerte, complementario al inmovilismo feudal, prolongado hasta nuestros días.

En ese escenario, no se desarrollaron los flujos de redistri - bución económica y cultural que produce la condición asalariada de la sociedad, por lo tanto, tampoco una comunidad masiva y uniforme de consumidores. En el mundo rural, prevalecieron las formas de identificación identitaria que legaran las políticas coloniales, complementarias al concepto de reducción que éstas trajeron. En otro frente, prevalecieron formas de acceso a los recursos económicos, políticos y culturales a través de vínculos

7 Véase también Bonilla (1974), Contreras (1987) y Absi (2009).

8 En la señera investigación de Harris y Albó (1986), la mano de obra más inestable estaba en centros mineros más pequeños, a los que acudían los campesinos solo para afrontar gastos extraordinarios. La misma investiga - ción estableció casos en los que los hombres van a las minas, mientras las mujeres se quedan en las chacras; eso induce a pensar que ellos tienen más recursos para la movilidad social que ellas, aunque sea circunstancialmente.

primarios, soporte para la existencia de grupos privilegiados que usufructuaron el poder patrimonialista y personalizado. La ciu - dadanización política, por lo tanto, alcanzó tan solo a pequeños grupos de poder, siendo su acceso un recurso no del dinamismo económico, sino de las relaciones políticas y personales de carác - ter oligárquico. En todos los casos, la función del Estado no ha sido otra, sino, la de mantener el *statuo quo*, en los términos que le legara la sociedad feudal (Rivera, 1978).

Ante ello, el mestizaje se produjo como una trama de diferen - ciaciones que no confluyeron en los sentimientos de comunidad compartida. La estructuración de la cultura general, en este caso de la “bolivianidad”, fue objeto de una concurrencia marcada - mente desigual y excluyente que se manifestó en las capacidades diferenciadas en el acceso y uso de los medios de poder, políticos, socioeconómicos y culturales. Caracterizado por Silvia Rivera (1993 y 1996b),

el resultado fue la conformación de un sistema jerárquico de pertenencias, en cuyos extremos están los mestizos- blancos y en el otro los mestizos-indios, encontrándose, al medio, una sucesión de identidades híbridas que ocupan los escalones intermedios, según su proximidad o lejanía con ambos polos. 9

Silvia Rivera asocia a ese sistema la persistencia de la matriz colonial en el imaginario de la sociedad boliviana, fundado en el recurrente descrédito de lo indio. En el caso de aquella jerarquía, eso supone un encadenamiento de desprecios que van, sucesiva - mente, de arriba hacia abajo,10 es decir, del "más blanco" hacia el

9 Algunas sociedades permiten que aquella concurrencia se dé en condiciones de mayor igualdad. Para ello, el recurso de la educación pública es crucial, tal como lo atestiguan, por ejemplo, Argentina y Uruguay que al ampliar el acceso a la escuela lograron construir una mayor homogeneidad cultural en la colectividad. Aello puede atribuirse que en ambos países la reivindicación de lo mestizo, como sinónimo de igualdad, sea parte de la agenda de sus sectores progresistas.

10 Es lógico que, estando los bienes de la modernidad más al alcance de los hombres, el último escalón de aquella estructura lo ocupen las mestizas- indias. Al respecto, véase el artículo de Marisol de la Cadena (1991) "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad en el Cusco". Los conceptos desplegados por esta autora también pueden asimilarse a las

"más indio", relativizando persistentemente el lugar en el que se hallan los sujetos. Una traducción elocuente de esta diferencia - ción/desigualdad está fundada en el dominio o no del castellano como lengua nacional, base de las interacciones territoriales que van más allá de los localismos.

Dos nuevas cuestiones son necesarias anotar aquí. La primera, para ratificar la persistencia de un contexto histórico que no ha encontrado alternativas sostenibles a la dependencia de la riqueza natural, pero, al mismo tiempo, ha quedo instalado en la dinámica del capitalismo. Si esto es así, lo que en términos sociológicos ha - bría definido la identidad de los más indios, sería la imposibilidad de acceder a los medios que garantizan la diversificación económica y cultural, por lo tanto el ascenso social. En términos generales, casi

por definición, entonces, los más indios estarían localizados en espacios marginales a la dinámica del mercado capitalista, al que acceden solo temporalmente y como mano de obra no calificada y con baja o inexistente capacidad de consumo y de diversificación, por ende, de elección. La tierra, que en muchos de estos lugares muestran un deterioro de sus ya exhaustas capacidades productivas, sigue siendo, en condiciones de infra-subsistencia y alta exigencia de mano de obra, la única proveedora de medios de vida para la reproducción y por eso aún es consagrada bajo el manto del len - guaje sagrado que le es propio a las culturas agrarias. Dicho así, el mestizo-indio que ocupa el escalón más bajo de la estructura social, es decir, "el más indio", es, por definición, el trabajador/a agrario/a, especialmente de las serranías del sur andino boliviano. Pero lo es porque está vinculado socialmente a la tierra, lo que es distinto a toda presunción a-histórica de su pertenencia.

Al plantearse así, una inevitable evocación a Mariátegui nos lleva al concepto de que el problema del indio es un problema eco - nómico social, asumiendo, sin embargo, que esto tiene un sentido en el contexto de la sociedad agraria y otro en el de la sociedad

relaciones intergeneracionales. Ensu caso, los adultos mayores son también "más indios", entre otras cosas por su condición monolingüe. Según varias investigaciones, el altiplano de Bolivia hoy está compuesto mayoritariamente por esta población (Urioste *et al.*, 2007).

moderna. En un caso, el eje vector de las relaciones sociales será la tierra, en el otro, el trabajo urbano,11 cuando la homogeneidad de las culturas comunitarias trasunta hacia la desigualdad de clase y el escalón más bajo de las jerarquías sociales lo ocupan los/as trabajadores/as menos calificados/as, generalmente temporales y que, por lo común, son de origen rural e indígena.

Recuérdese, en este punto, que Bolivia ha pasado a convertirse en un país predominantemente urbano recién desde fines del siglo

XX, pero que, a pesar de ello, una mayoría continuó auto identi - ficándose como perteneciente a algún pueblo indígena, cuestión que se explica no por evocaciones esenciales, sino sociales, atri - buibles, según nuestra tesis, al

inmovilismo económico que ha trascendido a todos los regímenes políticos en el país y que ha provocado la imposibilidad de que las mayorías, compuestas, en las ciudades, por trabajadores de servicios, comerciantes mino - ristas, trabajadoras del hogar y albañiles,12 accedan a medios de poder y, por ende, a los recursos que les permitirían subir en la escala social, para ser menos indios. Como referente adicional, la transición rural-urbana significa, para ellos, prepararse para "comenzar de cero", a sabiendas que su punto de partida estará situado en el peldaño más bajo de las jerarquías socioeconómicas y que, para salir de ellas, necesitarán de toda la energía disponible que, además, no cuenta más con los soportes comunitarios de la vida campesina. 13

En el otro extremo, los mestizos-blancos se definieron origi - nalmente por la posesión monopolizada de la tierra que está mejor dotada para su capitalización, en el marco de la continuidad del

11 Como se dijo, con la incertidumbre que trae su alto grado de informalidad. 12 En los últimos años, los trabajadores de la construcción han subido en la escala social, al beneficiarse del alza de sus salarios, atribuible al boom circunstancial del sector. Lo mismo ha sucedido con trabajadores mineros y el alza de las materias primas. En ningún caso se trata de una trama so - cioeconómica sostenible.

13 "Comenzar de cero", expresión de una trabajadora del hogar al hacer referencia a la falta de preparación de los/as migrantes rural-urbanos para encarar la vida en las ciudades.

sistema de servidumbre y de los valores aristocráticos que le son inherentes.14 Pero, tan importante como ello, por la monopoli - zación del mercado, para lo que históricamente recurrieron a los medios coercitivos del Estado con el fin de impedir o eliminar la competencia indígena (Platt, 1982). Las leyes agrarias del siglo

XIX, favorables a la expansión de la hacienda, tuvieron ese obje - tivo, en torno al cual el punto decisivo fue mantener al mundo indígena tan solo como proveedor de mano de obra, ya sea para la hacienda o ya sea para la minería en manos de propietarios privados, en contextos de alta incertidumbre del mercado

externo de materias primas.

Con esos recursos, las elites oligárquicas tuvieron mayores posibilidades para optar por medios que aseguraran su repro - ducción, pero al mismo tiempo, pesó en ellas el letargo de una clase rentista y señorial, poco motivada para generar iniciativas de transformación económica y productiva de alcance nacional y basada en la industrialización. En ese sentido, sus posibilida - des de ejercer hegemonía a partir de la relación capital/trabajo fueron estructuralmente menguadas y se trasladaron al ámbito político-institucional. Noes menor el dato de que, junto a ello, la profesión más apetecida por las clases dirigentes sea el Derecho, fuente de una forma de deliberación política cuyas experticias se basan en la repetición y la memorización de argumentos estandarizados e incuestionables, soporte del parasitismo de la sociedad tradicional.

La segunda cuestión está vinculada a la falta de mecanismos institucionales de intermediación de los que se dotan los Estados para interactuar con la sociedad, bajo el concepto uniformador de la ciudadanía. Esta ausencia, en el caso de Bolivia, se cubre a través de arreglos personales que funcionan en el marco de una extendida precariedad. Aquellos arreglos (o eventualmente y desarreglos),

14 Eventualmente, cuando la polarización se radicaliza, una y otra suelen ser consideradas identidades sin mácula que los nacionalismos étnicos anhelan preservar, ratificando la añoranza por los órdenes estamentales. Es en ese contexto que se pone en duda la viabilidad de la unidad nacional.

se activan para producir relaciones verticales y horizontales, que permiten viabilizar los intereses de los inter-actuantes, en una sociedad para la cual las evidencias que trae consigo la diferencia, por ejemplo el color de la piel, la fachada identitaria o la gestua - lidad corporal, son motivo de clasificaciones fácticas que definen el lugar que tienen los ciudadanos en la jerarquía mestizo-blanco/ mestizo-indio.15 Esta jerarquía, en realidad, llega a traducir una particular visibilización de la división social del trabajo, mediada por referentes étnico-culturales.

A la larga, esa relación no revela, sino, la enorme dificultad estructural que existe en el aparato estatal y sus instituciones para producir indiferenciación u

homogeneidad entre los ciudadanos (Soares, 2011). Esa carencia se cubre de intermediaciones persona - les que se constituyen en un recurso a partir del cual la ciudadanía de los de más abajo también puede ser negociada por vía de una especie de paternalismo coercitivo de los de más arriba. Según la predisposición moral de los segundos, se abre o cierra el cauce para que los más indios, a cambio de sus servicios personales, accedan a los bienes de poder que les niega el Estado. En ese marco, bajo una relación de intereses recíprocos prevalece un intercambio que bien puede remitirse a la fórmula clásica entre quienes poseen más estatus y medios de poder, y quienes solo poseen su fuerza de trabajo, relación expuesta a la persistencia de las gratificacio - nes que trae la servidumbre, entre colonizados y colonizadores. El compadrazgo, que es una forma de justicia señorial, es un ejemplo de esta relación, lo mismo que el trabajo en los hogares, en la generalidad de los casos, realizados por mujeres de origen campesino-indígena.

En su faceta política, esta relación da cabida a voces autori - zadas que hablan a nombre de los que se considera sujetos “pre sociales” o “pre políticos”, es decir, no aptos para las relaciones que

15 Véase “Ejercer ciudadanía en Bolivia”, en el que se describe la exclusión fáctica de la condición ciudadana de una gran parte de la población en Bolivia, en el momento de la tramitación del documento de identidad (Wanderley en Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007 “El estado del Estado en Bolivia”, PNUD).

proclama la igualdad democrática. En su forma más descarnada, de lugar a estructuras de cooptación y legitimación del poder, con actores que instrumentalizan su ubicación política entre sociedad y Estado para favorecer la ciudadanía de sus representados, mientras éstos, para conseguirla, responden con expresiones manifiestas de clientelismo, sumisión y súplica. El caciquismo en el sistema de partidos y en los sindicatos para-estatales, también responden a esa relación, siendo sostén de ella una cultura política basada en la dependencia personal y la prebenda y, a través de ella, en la manipulación de los intereses colectivos.

Dicho todo esto, la nacionalización de la cultura en Bolivia, o el proceso del

mestizaje, ha sido objeto de una concurrencia lenta, desigual y excluyente, por lo tanto inacabada e incompleta. Refleja tanto la fragmentación material y subjetiva de la sociedad, como la ausencia de mediaciones que institucionalizan la igualdad de los sujetos, sustituidas por los vínculos personales. Al mismo tiempo, es objeto de la lánguida movilidad social que es producto de una estructura caracterizada por el acotado asalariamiento de la sociedad y, en consecuencia, de un consumo limitado, a observarse, a su vez, en el conservadurismo cultural que prevaleció largamente en la sociedad y cuya razón de ser ha sido, justamente, el letargo y la inacción de la pre modernidad.

Planteado este esquema interpretativo, lo que revela esta inacción, sin embargo, es la falta de iniciativas para movilizar las energías de la sociedad, cuestión atribuible al liderazgo político y su falta de imaginación creadora para trascender el retraso en el que se debate el país. Su contraparte es un enorme conglomerado poblacional que se debate en condiciones de incertidumbre y, por eso, se sujeta invariablemente, aunque sea en condiciones de subsistencia, a su único referente de reproducción que es la tierra. Ante la posibilidad cada vez más creciente de que este soporte no responda a las necesidades reproductivas, reflejada en la transición demográfica rural-urbana, la otra alternativa es el uso de medios violentos y delictivos para garantizar la reproducción, como se viene observando en los últimos años con creciente intensidad.

Sin embargo, se mueve: entronque histórico y nuevas fuerzas mestizas

La población boliviana llegó a ser predominantemente urbana recién a finales del siglo XX, con una diferencia de casi un siglo respecto a otros países de la región.16 En su caso, esta transforma - ción fue resultado del empuje del campesinado-indígena que, en el contexto de las políticas democratizadoras de 1952 y, especial - mente, de la reforma agraria de 1953, hizo posible su aspiración de convertirse en propietaria de la tierra y de su libertad, diarquía sobre la que se yergue la constitución del individuo moderno. Con este proceso se puso fin a la intermediación de la clase minero- terrateniente en las relaciones políticas, económicas y culturales sobre las que se erigió un sentido de bolivianidad, construido desde el concepto unilateral de la oligarquía.

A la par, comenzó a constituirse el entretejido que sustituiría esa intermediación,

a partir de dos procesos complementarios. Uno, relativo al ascenso social que se desató en una parte del mundo campesino-indígena, alentada por la paulatina ocupación del mercado que la condujo triunfalmente, medio siglo después, como clase intermediaria, a actuar protagónicamente en las rela - ciones económicas, políticas y culturales en el país. Podría decirse, en ese sentido, que a medida que se diversificaban las estrategias de acceso al mercado, la ubicación histórica de quienes provie - nen del campesinado indígena varió en función del proceso de estructuración de la nación.[17] Otro, relativo a las peculiaridades históricas en las que los procesos democratizadores, sociales, polí - ticos y económicos, tienen lugar en un país en el que las carencias institucionales siguen en pie, manteniéndose fértil el terreno para el patrimonialismo y para la persistencia de un frágil sentido del bien común. Veamos en qué sentido se dieron ambos procesos.

16 A pesar de ello, en términos relativos, la mayor parte de la población sigue teniendo como actividad el trabajo agrario.

17 Un ejemplo de ello es la emergente intelectualidad aymara, en torno a la cual se configuró el discurso emancipatorio del katarismo, vigente desde finales de los 70 hasta principios del siglo XXI (Salazar *et al.*, 2012).

Como ha ocurrido históricamente, la democratización de la sociedad se enraizó en la posibilidad de los individuos de disponer de propiedad privada y libertad. Enel mundo campesino-indígena en Bolivia, el sostén de ello fue el acceso individual a la tierra en la zona andina del país, aparejado con una fuerte dosis de identificación territorial y étnica en torno al antiguo Kollasuyo, combinación sobre la que a partir de entonces se forjó su carácter, o “experiencia de status” (Lavaud, 1984). Con base en ello, sus miembros más exitosos buscaron situar sus aspiraciones clasistas proto burguesas en el lugar privilegiado de la intermediación po - lítica y la representación general, es decir, de la bolivianidad, en su caso, accediendo a la lengua nacional, sin perder la originaria. Aquella aspiración habría de tejerse en el marco del precario

y tardío repertorio capitalista en Bolivia, con las particulares con - secuencias que de ello se derivan. Una, asentada en un acendrado pragmatismo individual y colectivo para que aquellos objetivos históricos se materialicen, cuestión que en

el proceso constitutivo de esta clase emergente, especialmente de su liderazgo gremial, la puso a disposición de toda alianza política, democrática o autorita - ria, que le garantizara el acceso a los medios de poder. Un ejemplo de ello fue el Pacto Militar Campesino sobre el que se encumbró el régimen autoritario en el país, desde principios de los años sesenta y por un periodo cercano a las dos décadas. Su influencia política abarcó especialmente a organizaciones campesinas de los valles y del altiplano, en la zona andina de Bolivia.

En ese escenario, se erigieron las intermediaciones necesarias para posibilitar una nueva relación entre Estado y sociedad, lo que, ante la ausencia de instituciones que representan la unicidad y uniformidad ciudadana, redituó la vigencia de los vínculos per - sonales y la negociación de los derechos a cambio de la sumisión política, es decir, una forma de caciquismo colonial inserto en las relaciones entre campesino-indígenas y sus direcciones políticas y el Estado, estructuralmente debilitado. El sindicalismo cam - pesino en los Andes fue el protagonista de esta nueva forma de intermediación, sujeta a la discrecionalidad de los liderazgos y sus intereses. Contó para ello con actores para estatales con amplias

capacidades sociales y culturales para mediar entre el mundo rural y el mundo urbano y para constituirse, por tanto, en portavoces que legitiman su autoridad por su mejor ubicación en la jerarquía mestizo-blanco/mestizo-indio, lo que, en contextos de eferves - cencia populista, conlleva más ventajas para quienes tienen mayor proximidad e identificación con los de más abajo. 18

La otra consecuencia fue la crisis de la vida comunitaria en el mundo campesino-indígena y su escisión en grupos sociales diferenciados que hasta entonces se habían mantenido relativa - mente homogéneos. Aquello fue correlato de la individualización de la propiedad de la tierra y de la distinta proximidad hacia los mercados urbanos, con ventaja para quienes se ubicaron en las proximidades del eje La Paz-Oruro-Cochabamba-Santa Cruz, estratégica para el desarrollo del mercado interno en el país a partir de los años 50.19 Este mercado fue paulatinamente objeto de la mo - nopolización laboriosa, persistente y sin lugar a dudas sacrificada, de sectores provenientes del mundo campesino-indígena aymara y quechua, cuya energía y esfuerzo, para beneficio individual, se convirtió en el factor fundamental de la estructuración mestiza “desde abajo”,

en los términos planteados en las primeras líneas

18 El epicentro de este proceso tuvo lugar en los valles de Cochabamba, donde las luchas por la intermediación mercantil entre hacendados y pequeños propietarios campesinos, libres de la condición de la servidumbre, se intensi - ficaron desde los años 30, dando lugar, entre los segundos, a la organización de sindicatos agrarios cuyos planteamientos de carácter individualista y pragmático antecedieron a los que cobraron vigencia a partir de la reforma agraria de 1953 (Larson, 1982; Dandler, 1969).

19 Un factor determinante para este proceso de desestructuración fue el ajuste estructural y la apertura del mercado de alimentos, que debilitó la dinámica agropecuaria local, especialmente del altiplano y los valles (Urioste *et al*., 2007). Sin embargo, habrá que aceptar que fue en ese con - texto que también cobraron cuerpo iniciativas individuales, algunas con mayor éxito que otras, especialmente las que se vincularon con actividades de intermediación comercial, como el transporte, gremio masivamente compuesto por aquellas clases en ascenso (Cortez, 2013). Aquellas inicia - tivas también se nutrieron de políticas de liberalización de las fronteras, designadas como “zonas francas”, en las que también se asentaron grupos sociales emergentes (Carlo, 2013).

de este artículo, es decir, en función de las equivalencias culturales que surgen al calor de las interacciones económicas, pero también de las desigualdades que éstas traen consigo.

En ese marco, la escisión indígena siguió el derrotero de quienes se ubicaron mejor en las relaciones de mercado, como productores y luego como intermediarios,20 y de quienes acce - dieron al mismo tan solo como mano de obra. Como se señaló anteriormente, en el contexto boliviano esto último quiere decir, trabajadores con una baja o ninguna calificación laboral, localiza - dos en los ambientes más ásperos e improductivos del mundo rural que son resultado del despliegue desigual de la economía de mer - cado. Sus referencias están especialmente situadas en economías de subsistencia, sin posibilidades de renovarse y donde prevalecen sistemas comunitarios como una estrategia para resistir la pobreza del medio. Culturalmente, se trata de ambientes monolingües, que tienen acotadas posibilidades de diversificación cultural o mestizaje. Podría

decirse que son lugares, pues, que acogen la condición del "más indio", como referente del inmovilismo social de su entorno económico, pero también de las grandes tradiciones organizativas comunitarias del país cuya expresión estética sigue vigente.

Ahora bien, a pesar de ello, el contexto general en el que se produjo esta fundamental transformación para el país fue la eli - minación de todo tipo de restricción estamental social, política y/o económica, que prevaleció hasta los años 50. Sin embargo, lo hizo en ausencia de una relación estable entre el nuevo Estado y la ciudadanía, que acogió a esa abrumadora mayoría cuantitativa con - formada por el campesinado indígena, liberado de la servidumbre. Entre otras cosas, aquella ausencia se sumó a la imposibilidad del país de darle soporte material, social y económico, a las promesas democratizadoras que trajo ese ensanchamiento de la base política

20 Se trata de grupos que además tienen más posibilidades para la diversi - ficación, partiendo de la ampliación del trabajo manual hacia el trabajo intelectual, es decir, de ser campesinos a ser profesores, funcionarios de empresas públicas y privadas y otros (véase Urioste *et al.*, 2007).

boliviana. Sobre esa frágil estructura, el Estado surgido en 1952 tampoco pudo desarrollar instituciones democráticas, coherentes y extendidas, quedando en pie antiguos sistemas de exclusión y discriminación social, política y cultural, afectando a ciudadanos "de segunda" que provenían, justamente, de aquella mayoría. Las contradicciones que surgieron en ese escenario fueron producto de un orden inconsistente que alienta la libertad política, pero no la igualdad social. Y, tan importante como ello, donde, por la precariedad estructural del aparato económico productivo, los bienes son históricamente escasos, la transición de la sociedad agraria hacia la sociedad urbana sigue pasos inerciales, el Estado no se ha totalizado institucionalmente y los sistemas redistributivos siguen la lógica del interés patrimonial y corporativo. Frente a la precariedad del aparato productivo, todo eso quiere decir que esa masa laboral disponible y liberada por la modernidad no será recibida por el mercado de trabajo, a no ser temporalmente, si - tuación que influirá drásticamente en la circulación campo-ciudad de la que son protagonistas y, por ende, en el lento proceso de urbanización en el país durante el largo siglo XX .

El Estado surgido en 1952 no tuvo la capacidad para en - frentar y menos resolver esos problemas. Sustentado en posturas nacionalistas, el gobierno que capitalizó la revolución obrera y campesina que dio lugar a las transformaciones mencionadas, puso en práctica un programa económico basado en la estatización de recursos mineros, con la que se esperaba generar un proceso de diversificación económica para el país y su industrialización y, con ello, garantizar la redistribución y el ascenso social por vía del trabajo asalariado. Como es previsible en países atrasados que no cuentan con capital para asumir con autonomía la gestión de sus recursos naturales, el programa acuñado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) duró lo que la emocionalidad antiimperialista suele hacerlo, para capitular, en breve tiempo, frente a los intereses extranjeros expresados en el proceso res - taurador iniciado en 1964. Los gobiernos militares autoritarios secundaron con rigor ese proceso, respaldados por clases medias y dirigencias gremiales para estatales.

El escenario que propició este hecho se debió al bajo desem - peño productivo de los centros mineros y, por contrapartida, en la ampliación del aparato burocrático estatal, relación que termi - nó por dejar nuevamente en la inercia a la economía nacional, a merced del ciclo de alza y caída de los precios internacionales del estaño y sin iniciativas enfocadas hacia la producción. Comple - mentariamente, la práctica política del MNR y de los gobiernos militares sucedáneos estuvo atravesado por relaciones clientela - res y corporativas que privilegiaron formas de ciudadanización desde arriba, centradas a favorecer a sus cuadros dirigenciales. Junto a ello, instrumentalizaron el discurso político nacionalista para producir reconocimientos simbólicos entre gobernantes y gobernados. 21

No fue ese, pues, el mejor escenario para garantizar la mo - vilidad y el ascenso social de ese enorme contingente de nuevos ciudadanos que asomaron a la vida política para reivindicarse a sí mismos como iguales a los otros. A la postre, los años 80 fueron testigo del colapso definitivo de ese proyecto, con el conocido decreto supremo 21060, último acto dela revolución de 1952, que llevó a la desocupación sin retorno a un enorme contingente de trabajadores mineros y cerró las puertas, definitivamente, para que el grueso del campesinado indígena se integrara como cuerpo asalariado al mundo moderno.

En ese contexto las políticas de inclusión a partir de los años 90 incorporaron acciones redistributivas exentas del soporte del asalariamiento, tarea que en la actualidad trasciende al gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), pero con sus propias variables contextuales que es necesario considerar. 22

21 En un primer momento con una fuerte dosis de confrontación contra el imperialismo norteamericano y, en un segundo, contra la ideología "foránea" del comunismo.

22 En los años 90, una política redistributiva que tenía como objetivo el desa - rrollo local fue la Ley Participación Popular. Junto a ella se promovieron políticas de bonificación para personas adultas mayores, que persisten en el gobierno del MAS, extendiéndose, además, a escolares y mujeres emba - razadas.

Una de ellas es la identificación del mundo campesino-indí -

gena y urbano-popular con el Presidente Evo Morales, lo que, por el origen de éste, reafirma un lazo de hermanamiento entre pares, asociado a valores étnico-culturales. Dos consecuencias se derivan de ello. La primera, asociada a la presunción de que esta cercanía no requiere de mediaciones institucionales para darle consistencia a la relación entre Estado y sociedad, lo que concluye en esquemas corporativos de gobierno, en este caso, alentados por la idea de que el MAS, es decir, el Presidente, representa a los movimientos sociales y éstos a los sectores excluidos por el neoliberalismo y la colonización.

La otra, vinculada a la fórmula clásica del nacionalismo, según la cual la identificación étnica prevalece sobre las desigualdades sociales y se convierte en un soporte para enfrentarlas por vía de sistemas redistributivos que llevan implícita la idea de ser producto de un acto personal y directo del que las otorga, en este caso, el Presidente. En breve, todo apunta a redituar los fenómenos del clientelismo político, pero esta vez de "hermano" a "hermano". De manera reduccionista, es a ello que algunos llaman "descolo - nización" y "proceso de cambio".

En este escenario, Bolivia asiste a un proceso en el que con - vergen de manera ambigua factores políticos como sociológicos. Son resultado de las fuerzas políticas, sociales y culturales desata - das en 1952, en el marco de la igualdad/desigualdad de mercado que, en la actualidad, se expresan en al menos tres componentes sociales y políticos derivados de la mayoría cuantitativa emergente en ese proceso.

Uno vinculado a una burguesía de origen aymara y quechua, situada en el campo de las intermediaciones comerciales de amplia escala en el país y, por ello, con gran capacidad para nacionalizarse territorialmente, lo que quiere decir, producir mestizaje (o sujeto nacional) a partir de su predominio y su visión de progreso, cua - lidad que, según Jorge Parodi (1986), requiere de algo que es el sustrato de los procesos de acumulación: la capacidad de esperar (véase también Medeiros *et al.*, 2013). Pero, además, se beneficia de la ausencia de estatalidad, en la medida en que en muchos casos sus

procesos de enriquecimiento se dan en la ilegalidad, por ejemplo, vinculados al contrabando o, peor, a economías delincuenciales. Como fuere, el imperativo de la acumulación redunda en el do - minio territorial y, en consecuencia, en la asimilación pragmática de todos aquellos aspectos locales y regionales que benefician su despliegue económico, político y cultural, es decir, en su mestiza - je. Si esto es así, está en ciernes, al mismo tiempo, la posibilidad de que esta burguesía se constituya, en el ámbito político, en la encarnación de la representación general, aunque por ahora sin recurso alguno para la formación de un bloque histórico bajo su liderazgo, cosa que solo es posible cuando la clase comerciante trasciende hacia la clase industrial. 23

Otro vinculado a grupos de poder político que surgen de la intermediación de las organizaciones gremiales que ingresaron al aparato burocrático del Estado. Allí encontraron la posibilidad de su movilidad social, al convertirse excepcionalmente en fun - cionarios, plataforma que garantiza su mestizaje. Pero también, al actuar política y discursivamente en aras de la representación general, bajo nociones nacionalistas y anti imperialistas.24 Ac - tualmente están especialmente vinculados a los dirigentes de los sectores campesino-indígenas productores de coca de los valles de Cochabamba.

El último vinculado a sectores urbano-populares y campesino- indígenas, con escasas posibilidades de movilidad social, por ende, anclados, en el caso de los primeros, a una cultura global que, sin embargo, les es inaccesible por los grados de empobrecimiento que

23 Según Gellner, el nacionalismo es resultado de los procesos de ascenso social que protagonizan los individuos liberados de las relaciones de servidumbre. Al alcanzar el status de las élites tradicionales asumen para sí el derecho de gobernar a todos, mediado por el discurso igualitarista de la modernidad. En el caso boliviano, el factor ausente es, sin embargo, la transformación de la burguesía comercial en burguesía industrial, en cuyo seno, en el de la última, cuajan mecanismos de sociabilidad y cohesión que son inherentes al espíritu de la nación en la modernidad.

24 El MAS hizo importantes concesiones políticas a favor de clases medias y élites tradicionales para garantizar su legitimidad como representante general.

soportan y en los que también sucumbe su autonomía individual; y, en el caso de los segundos, arraigados a su condición “más india”, es decir, con menores recursos culturales para la movilidad social, por lo tanto proclives a la dádiva política y, al mismo tiempo, con un alto grado de identificación étnica con el Presidente.

En todos los casos, la propiedad de la tierra y la libertad indi - vidual es la base histórica de sus aspiraciones de inclusión social, aunque con una dosis de amplia desigualdad que, sin embargo, tiende a eclipsarse por la impronta ideológica del nacionalismo en Bolivia que ha marcado permanentemente a la izquierda, en sus diferentes vertientes. Eso es algo que puede atribuirse a la “vacancia ideológica” a la que alude Zavaleta, al establecer que en países como Bolivia la transición rural-urbana no ha estado mediada por el asalariamiento, situación que encalla en interpretaciones que, por las debilidades de la subsunción real, privilegian la visibilidad de la posición nacional y/o étnica y no de clase, aunque, por otro lado, ambas se sobrepongan, anuden y descompongan en el marco de la complejidad capitalista y abigarrada de la sociedad boliviana.

Bajo ese esquema, el núcleo de legitimación que aún ostenta el modelo nacionalista surge del Estado-Nación como adminis - trador del excedente. Cuando esto se produce, el ánimo político de la sociedad adquiere un tono de comunión para estatal, disol - viéndose la distancia entre ella y el Estado, lo que adquiere una connotación específica cuando el administrador tiene, además, las cualidades étnicas mayoritarias de esa sociedad. Ese es el caso de Evo Morales al que, por cierto, le es favorable el auge de los recursos naturales que soporta el actual sistema rentista de redistribución. Sin embargo, es poco previsible que este modelo tenga posibilidades de mantenerse, lo que induce a vislumbrar, otra vez, importantes grados de discontinuidad e incertidum - bre social y política, especialmente para los grupos que no han atravesado la frontera de la diversificación económica y cultural o, si lo han hecho, verán estancadas sus expectativas de ascenso social, cuando se produzca la caída del mercado internacional de materias primas.

El año 1990 Bolivia asistió a un hecho histórico que puso a la sociedad y al Estado frente a una realidad escasamente advertida hasta entonces. Cientos de miles de indígenas de los pueblos de tierras bajas, ubicados en la Amazonía del país, arribaron a la ciu - dad de La Paz para proclamar su pertenencia al país, después de atravesar, caminando, más de 600 kilómetros. Esta experiencia se redituó otras tantas veces durante las dos décadas que separan a ese momento del presente. Las dos últimas veces fueron objeto de la represión estatal, en manos del gobierno del MAS. Veamos lo que ello significa en el marco del análisis propuesto.

Tres cualidades son determinantes en la identidad de estos pueblos. En primer lugar, una buena parte de ellos devino en cultura, expresión histórica de la sedentarización, al ser atraídos a las misiones jesuíticas que llegaron a sus territorios en el siglo

XVI y los evangelizaron, inculcándoles además el uso del idioma castellano, nacionalizándolos prematuramente. Este vínculo implantó en ellos un sentido

profundo de comunidad, enlazados por la fe católica y, consecuentemente, formados en la docilidad de sus prácticas. 25

En segundo lugar, se trata de pueblos que ocupan espacios cuyo interés económico tuvo cierto auge a principios del siglo

XX (con la explotación de la goma) para eclipsarse luego, durante casi un siglo. Por la dificultad del terreno y su escaso crecimiento demográfico, tampoco fue apetecido por la expansión capitalista, ni antes ni después de 1952, a no ser bajo la forma de los intereses acechantes de la hacienda ganadera y sus métodos de exacción. No concentró fuerzas sociales proclives, pues, a la disputa de mercados, como ocurrió en la zona andina de Bolivia. En ese escenario, son pueblos que se mantuvieron en un estado de relativo aislamiento respecto a la dinámica social, política y económica que ocurría en

25 Otra parte pasó recientemente del nomadismo a la experiencia del asen - tamiento agrícola primario, cuya escala, como en los anteriores casos, no supera las condiciones de la subsistencia.

el país, lo que en los términos señalados quiere decir, conservaron un sistema de vida natural sin los grandes sobresaltos sociales que trajeron los cambios que se produjeron en la sociedad boliviana durante el siglo XX .

En tercer lugar, se trata de pueblos que para reproducir su forma de vida, requieren de un espacio territorial extenso, en clara alusión a la actividad recolectora a la que siguen siendo proclives. Los territorios en los que viven fueron declarados de propiedad y gestión colectiva en pleno auge del neoliberalismo, ratificándose en la Constitución Política del Estado aprobada en 2009, en plena hegemonía política del MAS y como resultado de los derechos a la diversidad y la justicia cultural que la sociedad comenzó a atesorar cuando colapsó la relación capital/trabajo y, con ello, entraron en crisis las formas de solidaridad derivadas del Estado del bienestar en todo el mundo.

Sumadas esas cualidades, el resultado son pueblos que, a pesar de su reducida presencia demográfica, actualmente son propieta - rios y gestores colectivos de extensos territorios, en varios casos nominados por el Estado como parques de

reserva natural. Con esas características, comenzaron a demandar en los años 90 ´s su pertenencia a la sociedad boliviana, habida cuenta de las ame - nazas, encarnadas en fuerzas feudales que persisten en la zona, favorecidas por la debilidad del Estado, cuya ausencia propicia la arbitrariedad y violencia practicada contra ellos. En ese marco, estos pueblos comenzaron a hacerse eco de la eliminación de la servidumbre, ocurrida en los Andes en los años 50, para hacerla parte constitutiva de su libertad ciudadana, aunque bajo el amparo de la propiedad colectiva del territorio, lo que, siguiendo con la matriz explicativa, los hace disímiles de las fuerzas económicas que surgieron en la zona andina del país, donde se asentó la diarquía propiedad privada y libertad como soporte de su disputa por la intermediación en el mercado y, hoy, su dominio en buena parte del territorio nacional.

En el marco de esa confluencia tienen lugar nuevas contradic - ciones sociales y políticas en el país, en circunstancias en las que grupos ascendentes de origen andino, están en pos de construir

una nueva representación de la bolivianidad, es decir, de la con - dición mestiza, por el lugar privilegiado que ocupan en su actual estructuración. Para hacerlo, intentan eliminar todo obstáculo que se oponga a ello.

En el área rural en Bolivia, un retrato vivo de estas contra - dicciones es la que existe entre organizaciones sustentadas en esquemas sindicales, como la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y organizaciones sustentadas en esquemas de autogobierno comunitario, como la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB).26 Con - vergen, en una, intereses de los pequeños propietarios campesinos, alentados por sus anhelos de movilidad social y de los que también tributan grupos que, como resultado de la presión demográfica en el altiplano y los valles, han emprendido la búsqueda de nuevas tierras para colonizarlas, en el oriente amazónico del país. En otra, conceptos ligados al territorio, administrado colectivamente por grupos indígenas de tierras bajas y que además de ello, tributan de un rasgo histórico tan relevante como éste, que es el de sostener una relación no utilitarista con el medio ambiente y, por ende, no haber producido necesidades de consumo sino las que amerita una existencia todavía fuertemente arraigada a los valores de la sociedad agraria y natural. 27

El modo cómo plantea el gobierno del MAS esta contra - dicción se reduce a la relación cuantitativa entre mayorías y minorías. Como referente político, esa diferencia le es muy cara al nuevo Estado, que también se nutre del populismo de masas y del discurso monocultural del nacionalismo. En ese sentido, la apuesta del gobierno del MAS pasa por amparar, sin restricciones, la vocación expansiva de los pequeño propietarios y, al hacerlo, amparar la vocación expansiva del mercado. Expresa, pues, un propósito democratizador que, en aras del libre cambio, contrasta con las prácticas estamentales que han prevalecido en el país. Sin

26 Aliada, a su vez, a la Confederación de Naciones, Ayllus y Markas del Qu - llasuyo (CONAMAQ) que representa a indígenas del sur andino del país.

27 Véase la diferencia entre indígenas y campesinos según Roger Cortez (2012).

embargo, expresa también los límites del modelo que propagó el concepto del Estado plurinacional, que no ha logrado sustraerse de la dinámica de las fuerzas mercantiles o que más bien las induce para apuntalarlas en el cuerpo de los intereses corporativos a los que representa.

Este apuntalamiento se produce en polos de crecimiento que ofrecen mayores perspectivas para la acumulación, lo que en el ámbito rural quiere decir, zonas que ofrecen réditos económico- productivos. Como en otros contextos históricos (Harris *et al.* , 1989), en esos casos se vienen configurando “campos de fuerza” y condiciones desiguales que presionan de manera diferenciada sobre los espacios económicos y producen nuevos centros admi - nistrativos y particulares interconexiones o “efectos de arrastre” con la economía nacional y global.28 Estos no están ausentes de acciones políticas deliberadas que se producen en el seno de un Estado que, por un lado, ha apostado por el modelo extractivista como mecanismo de acumulación general, esta vez orientado hacia los recursos naturales de tierras bajas; por otro, ratificando su carácter corporativo, de un Estado que, a su vez, es particu - larmente proclive a los intereses de los productores de la hoja de coca, hoy embarcados en la ampliación de su frontera agrícola que está tendiendo a cercar a los pueblos indígenas del oriente. En la correlación de fuerzas, una desventaja sociológica fundamental se cierne sobre

estos últimos: su vulnerabilidad demográfica que en el contexto del nacionalismo hegemónico puede ser crucial para su derrota.

Con esos referentes, la ofensiva del Estado boliviano, a tra - vés del cual actúan los agentes económicos (Rivera, 1978), se ha articulado discursivamente en la voz de la dirigencia para-estatal campesina y el gobierno del MAS. Una referencia es crucial en este contexto: la construcción de una carretera, que atravesaría el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS),

28 Assadourian elaboró un marco totalizador que estudia la expansión mercan - til, la coerción estatal y la ideología como partes integrales de la formación social colonial (véase Harris *et al.*, 1989).

alentada tanto por el gobierno para favorecer la llamada “integra - ción nacional”, como por los sectores campesinos productores de coca, aliados a la CSUTCB, que reclaman su derecho individual a la tierra. Entre medio el discurso oficial ha hecho derroche de los conceptos de “integración nacional”, “civilización” y “racionali - dad”, todos los cuales retratan la recomposición de las relaciones coloniales en el país y el desdén por los de más abajo, a los que se busca convertir en mano de obra disponible, en cuanto se los despoje de sus medios de existencia natural. Para ello, recrearon alianzas con sectores conservadores del oriente, que buscan am - pliar sus actividades productivas (especialmente ganadera) a la que apuestan sus intereses.

En su peor versión, esto se tradujo en la invocación a los campesinos cocaleros para que “enamoren” a las mujeres de los pueblos indígenas de tierras bajas, las “más indias”, para conven - cerlas de las ventajas del proyecto carretero, refrendando con ello los episodios más oscuros de la violencia colonial. Las prácticas en torno ese propósito tienden a adquirir una realidad inocultable y pone en duda, definitivamente, el carácter indígena del nuevo Estado colonial. 29

29 Véase la reciente denuncia de mujeres indígenas de la comunidad tacana El Retorno (norte de Bolivia) sobre los abusos sexuales y físicos que sufrieron en manos de enviados por barraqueros y terratenientes, en julio de 2013.

¿*Ethos* barroco o herencia clásica?

En torno a la tesis americanista de Boaventura de Sousa Santos [1]

Preámbulo

Unode los hitos fundamentales de la crítica a la modernidad occi - dental, fue el discurso *"Sobre si el restablecimiento de las ciencias y de las artes contribuye al mejoramiento de las costumbres"* de Juan Jacobo Rousseau. Este escrito, que en 1750 le valiera el reconocimiento de la Academia de Dijon a su autor, inaugura en el seno de la modernidad el descrédito de del racionalismo ilustrado, sobre la base de cuatro tesis: una, que "las costumbres se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección"; dos, que las ciencias y las artes, son "oficios sedentarios que corrompen el cuerpo y enervan el vigor del alma"; tres, que "los pueblos que se han preservado del contagio de los conocimientos vanos han logrado su propia felicidad y sido ejemplo para otra naciones" y, finalmente, que hay una distinción "gloriosa" que se observa entre los pueblos, "unos de los cuales sabían bien decir y los otros sabían bien obrar" (Rousseau, s/f).

Este prolegómeno sitúa el marco general de interpretación de la modernidad que de Boaventura de Sousa Santos, para quien

1 Artículo corregido y aumentado, originalmente publicado en *Pluralismo epistemológico*. Luis Tapia (coord.). CIDES-UMSA, Colección 25 Aniversario. La Paz: Plural editores, 2009.

los procesos emancipatorios que aquella trajo consigo terminaron formando parte de la "razón indolente", sistema epistemológico de "regulación" erigido para dar continuidad a la hegemonía racionalista y devastadora de occidente (de Sousa Santos, 2003). Varios de sus elementos críticos están trazados en *Conocer desde el Sur*, aunque en su caso abriendo paso a la realidad particular de América Latina donde se encontraría la alternativa más nítida al dominio racionalista, especialmente en el escenario de lucha contra hegemónica que están librando los movimientos sociales contemporáneos. A partir de ello, de Sousa Santos nomina a uno de los capítulos de su libro como "El siglo americano de

nuestra América”, donde aborda varios temas: el modo cómo se concibe a sí misma América desde la epistemología de lo mestizo; luego, el *ethos* barroco, como “arquetipo” americano, base de lo que vendría a ser su propuesta en torno al “derecho cosmopolita”; por último, de Sousa Santos plantea el subtítulo “¿De qué lado estás, Ariel?” llamando a la intelectualidad latinoamericana a tomar partido por este proceso político.

La lectura que se desarrolla a continuación, reúne argumen - tos que intentan debatir la crítica al racionalismo y el proyecto emancipatorio de de Sousa Santos. En el artículo se pone en duda el elogio que de Sousa Santos hace del mestizo y del *ethos barroco* como argamasa social y estética de la nación, por la complejidad que en un país como Bolivia esos conceptos entrañan.2 Esto de - riva, desde nuestra parte, hacia una crítica al nacionalismo y sus límites históricos que ya conocimos durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, el artículo discute también la celebración esencialista de la diversidad que deriva de la propuesta de derecho cosmopolita que propone de Sousa Santos, quien alienta las bases de la pluralidad jurídica y política que hoy está en estado de expe - rimentación en la sociedad boliviana, a nombre de la coexistencia de una multiplicidad de naciones en su seno.

2 El mestizo como argamasa es nombrado por Luis Claros (2015) como mestizaje nacional. Sus autores representativos serían, entre otros, Carlos Mesa y Carlos Toranzo.

Para sostener nuestros argumentos, en el texto se analiza el modo cómo se han venido dando las relaciones entre mestizos e indios en el campo del conocimiento y los riesgos que éstas entrañan cuando el esencialismo se fusiona a prácticas según las cuales el fin justifica los medios, bajo el modelo de la estructura monológica del Estado autoritario (Sanjinés, 1992). Con estos elementos hacemos nuestra la crítica a la razón indolente, pero en nuestro caso apuntando al nacionalismo, trama histórica que nos ha legado enormes dosis de frustración en Bolivia pero que, paradójicamente, tiende a encontrar cobijo y sustentación en la narrativa bolivariana de Boaventura de Sousa Santos.

Crítica de la “epistemología mestiza”

Mestizaje y unidad nacional

Enel pensamiento de Boaventura de Sousa Santos hay una especial adhesión a la idea de que el pasado ilumina al presente. Por eso, al preguntarse ¿cómo se concibe a sí misma América? se plantea tres tesis que a su entender habrían sido fundacionales para el continente. La primera, recogiendo las fuentes de la "inspiración mestiza", entre las cuales sitúa la obra de José Martí, Oswald de Andrade, Darcy Ribeiro y Fernando Ortiz, según los cuales la identidad latinoamericana es resultado de diferentes raíces que se mezclan y dan lugar a una nueva forma de universalismo "lo - calizado" y "contextualizado", o a una "humanidad en miniatura" a la que se refería Simón Bolívar. Entre varias, destaca la frase de Darcy Ribeiro: "es nuestra la aventura de construir una nueva hu - manidad, el mestizaje en carne y espíritu, lo mestizo es lo bueno" (Ribeiro, en de Sousa Santos, 2008: 208).

La segunda tesis relativa a este pensamiento tiene que ver con lo que de Sousa Santos llama la capacidad de "hurgar en las raíces", es decir, en lo indio y en el pasado, como fuentes de la reinvención nacional. Se asume, así, que, citando a Martí, "hasta que se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América"

(Martí, en de Sousa Santos, 2008: 207). Por eso, la edificación del continente solo es posible en tanto sus cimientos sean los "más genuinos", equipados, además, de un conocimiento "auténtico", aquél que se arraiga en las aspiraciones de los oprimidos.

Ambas tesis dan lugar a una tercera, que abre el espacio para lo que Boaventura de Sousa Santos llama el "componente epistemoló - gico de la América mestiza". Citando a Martí, un supuesto central está en la desconfianza respecto al pensamiento despreciativo e "ignorante" que se concibe en el norte sobre nuestra realidad, desde donde se teje la idea de que "los pueblos de Hispanoamérica están formados principalmente de indios y de negros" (Martí, en de Sousa Santos, 2008: 209).

Según todo ello, un pensamiento libertario y americanista debe pasar necesariamente por tres ideas:

1. Los políticos nacionales han de remplazar a los políticos exóticos.

2. No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza.

3. Los pueblos de América serán libres y prósperos a medida que más se aparten de los Estados Unidos. 3

Hasta aquí, es clara la necesidad de conjugar el espíritu in - dependentista de la época sobre la base de nuestra especificidad histórica. Se inauguraría, así, un patrón epistemológico que intenta arraigarse en el proyecto neo nacionalista de esta época, hacia el cual Boaventura de Sousa Santos parece ser singularmente sensible. Sin embargo, es en ese mismo aspecto que radica un problema, apelando, por ahora, a los condicionamientos que produjeron la legitimidad de la soberanía estatal-nacional en América Latina y

3 Tesis basada en el supuesto de que antes de que llegaran los colonizadores aquí "ya se había descubierto la felicidad" (Andrade, en relación a Brasil, citado por de Sousa Santos, 2008: 210) y complementada por de Sousa Santos, al referirse que nuestras grandes teorías de las ciencias sociales fueron producidas "en tres o cuatro países del Norte", por lo tanto que "están fuera de lugar" (de Sousa Santos, 2006: 15).

lo que ello ha implicado para el pensamiento intelectual. En ese sentido, un primer aspecto que pasa por alto de Sousa Santos es que los esfuerzos por construir un Estado nación invocaron, imprescin - diblemente, argumentos de cohesión social. Dicho de otro modo, fueron procesos que se organizaron dando voz a postulados de orden nacionalista que se sustentaran en la idea de la integración cultural, por un lado, y en la desconfianza de lo ajeno o extraño, por otro. En el caso de América Latina, este postulado llevó el epígrafe legitima - dor de lo mestizo como argamasa de la nación, frente a lo que eran las sucesivas disputas territoriales entre naciones en emergencia y a la amenaza real del imperialismo norteamericano, especialmente en El Caribe. Se trataba, pues, de argumentos que daban cuenta del grado del conflicto histórico entre naciones oprimidas y naciones opresoras, ante el agresivo posicionamiento del imperialismo nor - teamericano. Inevitablemente, ese hecho nos obliga a releer la frase de Martí, relativa a la "ignorancia" que sobre nuestra realidad se produce en el norte: "creen que estamos formados principalmente por indios", interpretándola en su derivación: "cuando en realidad estamos principalmente formados por mestizos".

Ahora bien, aquellas invocaciones expresaban las lucha de la clase criolla para ocupar el espacio de la representación general, gestadas en la clase intelectual emergente en América Latina a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Bajo ese sino, el propósito de esta clase, "pariente pobre de la oligarquía" (Rivera, 1984), fue la toma del poder y, a partir de ello, asumir la repre - sentación de la nación, pero sin discutir la naturaleza política e histórica del Estado.

En Bolivia, el episodio que marcó este anhelo se produjo recién a mediados del siglo XX, con la revolución nacionalista de 1952, ciclo histórico que conjugó políticas culturales de homo - geneización, en aras de una comunidad de sentido engrandecida por la tradición pre-hispánica y asimilada, a su vez, a la historia y cultura nacional "mestiza". Con esa rúbrica se sentaron las ba - ses de una nueva forma de comprender el pasado, estéticamente equiparada al elogio del "barroco mestizo" como fuente de la identidad nacional.

Todo esto tuvo lugar, sin embargo, en el contexto del “preca -

rio repertorio del capitalismo dependiente” (Lauer, 1982), lo que nos hace volver, nuevamente, a los condicionamientos materia - les de la acción política. Hacia dentro, el conjunto de carencias estructurales del desarrollo latinoamericano devino en un débil mercado interno, en la fragmentación social y cultural y, por ende, en proyectos políticos laxos e inestables, todo lo cual ponía en cuestión (pone aún) la posibilidad de un proyecto nacional consistente y perdurable, hasta ahora refrendado tan solo por el carácter jurídico político del pacto estatal, y bajo un sentido de nación mestiza construido solo desde las élites. Veamos algunas consecuencias de ello.

La relación mestizo/blanco - mestizo/indio y el fracaso del nacionalismo revolucionario

En Bolivia, el problema del mestizo ha sido mejor comprendido después del fracaso del Estado nacionalista (1952-1985), es decir, cuando la crisis económica de mediados de los años 80 arrastró consigo al modelo de capitalismo de Estado que intentó crearse aquí bajo el epígrafe de la cohesión nacional (Antezana, 1983). Eso fundamenta nuestro segundo argumento crítico, cuando fueron visibles, en ese contexto, dos hechos fundamentales: por un lado, el deterioro de las relaciones sociales que trajo consigo la economía minera nacionalizada y, por otro, la emergencia de identidades marcadas por lo que Boventura de Sousa Santos (2003) llama des-socialización laboral (o “inutilización social”) y que aquí derivó en el reavivamiento del problema del indio, es decir, de las identidades pre-contractuales que hallaron sus referentes de co - lectividad en nociones primordiales y naturalizadas (Hobsbawm, 2000; Wieviorka, 2002).

El curso que tomó este proceso posibilitó la consolidación del katarismo, forma milenarista que adoptó el movimiento campesi - no-indígena, cuyo rasgo político más importante fue, sin embargo, su desprendimiento de la tutela para-estatal del nacionalismo revolucionario, en un contexto, además, de plena y generalizada

adscripción democrática del pueblo boliviano, después del largo autoritarismo militar de los años 60 y 70. Junto al katarismo se inauguró en Bolivia una nueva forma de comprender el pasado, a partir de la recuperación de la memoria larga, atendiendo una necesaria reinterpretación de la historia que enriqueció, indiscu - tiblemente, nuestra concepción de lo que es y puede ser la nación en Bolivia desde el concepto del colonialismo interno (Rivera, 1984; Sanjinés, 2005).

Sustentado en estos elementos se puso en cuestión el postulado de la homogeneidad mestiza de la nación boliviana, bajo el sello argumentativo que expusieran Rossana Barragán (1992b), Silvia Rivera (1996b) y otros, estableciendo que el mestizaje no puede ser concebido como una realidad uniforme, sino que está señalado por jerarquías y estratificaciones sociales que modelan las interacciones en función a la posición que ocupa cada sujeto "en la apropiación de los medios de poder". Bajo esa perspectiva, la identidad mestiza está forjada "en el marco estructurante del hecho colonial" que se nutre de dos polos, el que está asociado al mestizo-blanco y el que está asociado al mestizo-indio, creándose, al interior, una serie de identidades y pertenencias que terminan edificando una cadena de nominaciones que llevan, hacia "abajo", connotaciones estigmatizantes de desprecio y exclusión (Rivera, 1996b: 57, 58). 4

Este modo de ver la relación indio/blanco, rompió, por un lado, la rígida bipolaridad racial que postulaba cierto radicalismo pero, al mismo tiempo, la supuesta homogeneidad mestiza que postulaba el liberalismo. En un caso, desmintió la idea de que no existe un sentido de pertenencia compartido entre los bolivianos y, en el otro, de que aquél sentimiento sea experimentado en igualdad de condiciones socioculturales y económicas por todos ellos. 5

4 La relación mestizo blanco/mestizo indio también conlleva nociones de idealización o mistificación. Eso quiere decir que en esta estructura de sucesivas jerarquías prevalecen también relaciones de conocimiento, que cosifican al de más abajo.

5 A este modo de comprender el mestizaje Luis Claros denomina como "mestizaje colonial", siendo sus intérpretes las antes mencionadas (Claros, 2015).

Dicho esto, a pesar de que el mestizaje es una realidad, en

su trama cada sujeto aparece adquiriendo “carnalidad”, es decir, connotación sociológica, lo que en el esquema histórico significa desigualdad social, es decir, una especie de cohabitación conflictiva, signada, entre otros aspectos, por las capacidades disponibles o no para la integración económica, política y cultural de los grupos sociales,6 en unos casos, aplicando su superioridad sobre los otros, y éstos manteniendo, por su limitada inclusión, elementos distintivos respecto a aquellos, a pesar de los incesantes cambios y procesos de asimilación de los que han sido objeto (Larson, 2002). Visto así, esa trama está alimentada, además, por la integración, desde lo “más indio” hacia lo “más blanco”, siendo –el primero– cualidad de los habitantes de los lugares más apartados del mundo rural, es decir, las alturas serranas del país o su selva más impenetrada y, el segundo, de una relación más compenetrada con el mundo urbano. El tercer argumento crítico tiene que ver con la idea soste - nida en el texto de Boaventura de Sousa Santos, según la cual el mestizo tiene como obligación histórica “hurgar” en la raíz, o en lo “propio”, lo que a principios del siglo XX supuso iniciar, en la antesala del nuevo capitalismo emergente, una nueva argumen - tación sociológica que condujera a solucionar la asociación que se hiciera del indio con la “barbarie” y, por ende, a resolver su relación con la “civilización”, es decir, con el blanco (Sanjinés, 2005). Bajo ese argumento, la reflexión apuntaba a restablecer una nueva relación entre pasado y presente, a fin de darle continui - dad a una narrativa histórica en ciernes, historicista y positivista, que intentó darle cauce a la re asimilación y redención del indio mediante la folklorización, la educación o la coerción política y

6 Debe recordarse, sin embargo, que esta discusión estaba haciéndose desde principios del siglo XX, por ejemplo cuando Mariátegui señaló que en el Perú, a diferencia de Argentina, la palabra “criollo” no era más que un tér - mino que servía para designar genéricamente “una pluralidad muy matizada de mestizos”. Por eso no existía una nacionalidad peruana, mientras que sí existía una argentina (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 34). Antece - dido por este análisis, para Gamaliel Churata el APRA no era un partido de izquierda en el Perú, aunque sí podía serlo en Chile o Costa Rica.

militar, en aras del Estado-nación que aunara las diversidades en una sola temporalidad y espacialidad (Larson, 2002; Rivera, 2005). Enese contexto, nuestra postura crítica respecto al argumento

de de Sousa Santos se presenta en dos fases que trataremos a con - tinuación: por una parte, la relativa al conocimiento romanticista que vinculó a mestizo-blanco y mestizo-indio (sujeto y objeto, respectivamente) planteada en función de la división dicotómica entre campo y ciudad, con su correlato en la división del trabajo manual y el intelectual; y, por otra parte, a la forma cómo fue concebido "lo indio" y el "pasado", en el marco de las disputas ideológicas que trajo consigo la intelectualidad emergente, asenta - da en la controversia de *cómo* y *cuáles* eran los rasgos fundamentales de la "raíz" a la que se estaba apelando para construir, sobre ella, el nuevo "espíritu de la nación".

Mestizos del decir y mestizos del obrar

En el escenario en cuestión, un elemento fundacional del nacio - nalismo fue la dicotomía campo/ciudad y, por derivación, entre trabajo intelectual y trabajo manual. Al calor de ello, y recordando los "oficios sedentarios" mencionados por Rousseau, Carlos Me - dinaceli se refirió a la diferencia que existe entre la "sensibilidad terrestre" y el "parasitismo social", señalando así el "vicio de hablar por hablar" de la intelectualidad de su época que, además, estaba marcada por la "facundia".7 Señalaba, asimismo, el "huachaferío" de quienes "se atiborran de escritores franceses y rusos a la moda", lejos de "la madre tierra en la que está la estirpe prístina" (Medi - naceli, 1975: 29). De similar textura son los conceptos de Oswald de Andrade que privilegiaba un pensamiento "en contacto con la tierra" y "en contra de las élites vegetales" (Andrade, en de Sousa Santos, 2008: 213), o los que señalaba César Vallejo al denunciar que la inteligencia capitalista ofrece, en su agonía, el "vicio del

7 Según el Diccionario Larousse, facundia es la reunión de metáforas am - pulosas, proliferación de palabras y dispersión de la personalidad de quien las enuncia.

cenáculo" o el "ingenio del bufete" de los "anarquistas de barro", entre quienes

el pensamiento es “ocultista” y elaborado “fuera de la vida de carne y hueso” (Vallejo, 1930: 44-47).8 Siguiendo en esa dirección, Franz Tamayo en Bolivia entretejió la idea de que el problema del conocimiento nacional solo se resolverá al “cerrar los libros y abrir los ojos… sobre la vida” (Tamayo, 1975: 27), manteniendo el curso que tomara el propio Martí al decir que “el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natu - ral” quien, con ello, “ha derribado además su injusticia” (Martí, 2000: 15 y 17). Con similar énfasis, hallamos una referencia suya en relación a la educación: “¡contra preceptos de lógica, preceptos agrícolas!” (Martí, en Baptista, 1977: 13).

En el campo de la literatura, estas posturas también nos remiten a la reiterada escisión entre la dignidad del trabajo hon - rado y esforzado que se realiza en el campo, en contradicción con el parasitismo de los “zánganos” de las ciudades, argumento sobre el que por ejemplo trabajó el venezolano José Pocaterra, o el propio Carlos Medinaceli que se referían a los indígenas como almas “sin pulimento artificial”, con gran capacidad para el trabajo productivo, nuevamente a contrapelo de los citadinos cuya actividad principal es la política “improductiva” y lejana del espíritu de la nación que tiene lugar en el mundo rural y natural (Pocaterra, 1990; Medinaceli, 1975: 29).9 Algo que de manera similar planteó Juan Bautista Alberdi para quien el trabajo es la moral en acción (1854).

De manera específica, lo que estaba presente en ese contexto era una asociación vitalista entre nación y mundo rural, bajo el precepto romanticista de que aquella solo era posible en tanto los habitantes de la ciudad recuperaran su voluntad tomando contacto

8 Vallejo decía además que “el rol de los escritores no está en suscitar crisis morales e intelectuales más o menos graves o generales, es decir, en hacer revolución por arriba, sino al contrario, en hacerla por abajo” (Vallejo, 1930: 44-47).

9 Quizá por ello, para Medinaceli, los intelectuales también eran mestizos de “alma rota y extraviada” (Medinaceli, 1975).

con la vida campesina e indígena, asociación que en Bolivia luego se desplazó al

encuentro entre intelectuales e indígenas, ya sea para enfrentar juntos a un enemigo extraterritorial durante la guerra del Chaco –el Paraguay–, o ya sea para que, siendo hom - bres y mujeres, plasmaran su vínculo amoroso como símbolo de la renovación nacional, anunciando el devenir del hijo mestizo (Romero Pittari, 1998).

Ahora bien, antecediendo a estas cuestiones, José Carlos Mariátegui, el más reconocido intelectual peruano de esa época, ubicó esta reflexión en el ángulo del desarrollo económico, es decir, como señala Hugo Zemelman, diferenciando la calidad de los fenómenos según el contexto que se considere para su análisis, y dando sentido a la "coexistencia entre continuidades y rupturas" (Zemelman, 1998: 131).10 Con ese recurso, Mariátegui señaló que la separación de los vínculos con España durante el siglo XIX, y la formación de las repúblicas latinoamericanas fueron hechos fundamentalmente "sentimentales" e "intelectuales", que no derivaron en la proyección económica de nuestros pueblos y trajeron, en cambio, un inevitable y largo aislamiento de América Latina respecto del mundo (Mariátegui, 1943). En ese escenario, el déficit original del Estado nación fue su incapacidad para sa - lir de los esquemas feudales y localistas heredados, lo que tuvo consecuencias funestas sobre el liderazgo intelectual y pequeño burgués en los Andes, atrapado en un ambiente de "flaqueza" y "laxitud", herencia que terminó promoviendo "la enfermedad de hablar y de escribir y no de obrar", propia de grupos sociales rentistas, "aletargados" y ausentes de toda relación con el trabajo productivo (*ídem:* 78-79).

Siguiendo el curso de este análisis, Mariátegui, rompiendo con la dicotomía romanticista campo/ciudad, señaló también que, como resultado de la sobre-posición entre esclavismo y feudalismo

10 La principal obra de Mariátegui es *Siete ensayos de la realidad peruana* . Siendo señera, es lamentable que no forme parte de la bibliografía que cita Boaventura de Sousa Santos para referirse a América Latina.

en los Andes, el indio, asimilado brutalmente al trabajo en las minas, se había convertido en un sujeto sin energía ni disponibi - lidad para el trabajo creativo, a riesgo, luego, de convertirse en un "cáncer" que corrompe los sentimientos

nacionales (*ídem:* 39). Por eso, también atribuyó la "enfeudación de la raza", al carácter improductivo del feudo, desplegándose a nivel más general –en el Estado gamonal– un "instinto" o una "repugnancia natural" que en el Perú llevó a pensar que trabajar era malo y deshonroso (*ídem:* 81). Endirección similar, Gamaliel Churata señaló entonces que el indio es "por ahora y en la hacienda, retardatario y ocioso", pero que, del mismo modo, "el blanco no lo es menos". Por eso, la tierra habría perdido "el don del fruto", convirtiéndose, la Pachamama, "en la causa de su prolongada esclavitud", olvidando, el indio, "sus hábitos de moralidad, de trabajo y sus virtudes intelectuales y teogónicas, para convertirse en un animal cuya suerte *discute el mundo occidental*" (Churata, en Vilches, 2008: 72, 163-164). 11

El problema del indio

Como es evidente, esta polémica dio cuenta de una disputa entre quienes "hurgaban" el problema del indio (la "raíz") desde un pun - to de vista moral, y quienes intentaban darle un sustento al calor de las primigenias influencias materialistas en la región. Por eso, con la rúbrica puesta en el análisis histórico, Mariátegui y Churata, entre otros, dieron pie a sostener que el problema del indio era económico y social y que éste, por lo tanto, provenía del despojo de la tierra iniciada con la conquista española y continuada durante la república. Asociado a ello, se fue erigiendo una comprensión distinta de la relación entre pasado y presente, dejando claro, en el caso de Mariátegui, el curso seguido por las comunidades

11 Gamaliel Churata, nombre que adoptó el intelectual puneño Arturo Peralta durante su estancia en Bolivia. Fue un ferviente continuador del pensamien - to marxista, al que dotó, sin embargo, un enorme vigor estético propiamente andino. Acerca de su vida y obra, véase Vilches (2008). Una interpretación de su contribución a la estética andina se observará en Aguiluz (2009). En el texto, la cursiva es nuestra.

indígenas en vías de su "petrificación", quedando "instaladas" en "cuerpos "extraños" (el feudalismo y el capitalismo) que, a su vez, las funcionalizaron a la dominación, en un caso sirviéndose del trabajo colectivo para sostener el latifundio y, en el segundo, como bolsones del ejército industrial de reserva.

Posicionada esa perspectiva, Mariátegui precisó el debate intelectual entre indigenistas que politizaban las reivindicaciones económicas indígenas y los que explotaban temas indígenas sin "concreción histórica", "por mero "exotismo" filosófico o cultu - ral", o desde un punto de vista moral que, dice él, solo intentaba reafirmar la confianza en la civilización iluminista de occidente (Mariátegui, en Aquézolo Castro, 1987: 36).12 Con mayor rigor aún, dejó sentada, por otro lado, una lapidaria señalización a quienes, nutridos del "más envejecido repertorio de ideas impe - rialistas", problematizan lo indio desde el punto de vista racial, colocándose en posición "abstraceista y literaria" que "se entretiene en barajar los aspectos raciales del problema", empleando un "len - guaje pseudo-idealista" que "escamotea la realidad, disimulándola bajo sus atributos y consecuencias" (Mariátegui, 1943: 26). 13

Como él, Tristán Marof, fundador del socialismo en Bolivia, dio cauce a los mismos cuestionamientos, cuando acusó de un "falso sentimentalismo literario" a aquellos que, según él, no han tenido el valor de poner "el dedo en la pústula" y por eso "bordan sobre la miseria del indio, artículos, poemas y libros" (Marof, 1932: 45). En el Perú, Churata señalaba, asimismo, que el indio, "siendo hombre y de los mejores", no ha de tener tiempo para la

12 En los subsiguientes años, habrá que sumar a este debate el que propiciaran otros intelectuales, entre ellos José María Arguedas que, cuestionando la supuesta mistificación indigenista de Mariátegui, sostuvo que Perú estaba en un inevitable proceso de mestización. Desde su punto de vista, había que interpretar al indio des-idealizándolo, tarea que también ha hecho suya Javier Sanjinés (2005) en Bolivia.

13 Martí había señalado antes que "los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería" (Martí, 2000: 28). Del mismo modo, tiempo después, Zavaleta señaló que el supuesto de que la lucha se da entre culturas y no entre clases sociales era "eurocentrista" (Zavaleta, 1990b).

"literatura linfática", "indolente y apática" (Churata, en Vilches: 2008: 73).14 Junto a ellos, Elizardo Pérez, fundador con Avelino Siñani de la legendaria Escuela Ayllu de Warisata (en el altiplano de La Paz), acusó a los intelectuales

mestizos de creer “que hacer causa común con el indio es desfigurarlo en una literatura lacrimo - sa o en tesis que acobardan a la dignidad humana” manifestando, al mismo tiempo, que “el primer deber del hombre sobre la tierra es vivir. Y el indio, segregado por la conquista española, no vive, sino agoniza” (Pérez, 1934: 12). 15

Dicho así, el conocimiento sobre el llamado “problema del indio” quedó plagado de una gran criticidad, en tanto se daba, además, en el marco de fronteras herméticas entre sujeto/objeto que derivaron, inevitablemente, en la mistificación de lo indígena, en un contexto en el que la sociología, la historia o la economía política eran campos escasamente atendidos, en un estado de precario desarrollo conceptual en América Latina. 16

Más adelante veremos, por lo menos en Bolivia, que fue durante el nacionalismo revolucionario que esta racionalidad se erigió con más rigor, en un proceso políticamente comandado por sectores mestizos que, movilizados por aspiraciones de ascenso social anti-oligárquico, dieron cuenta de la mayor empresa social

14 Como Mariátegui ha señalado, los indios “no estaban atormentados por el afán de especulación y de creación intelectual” (Mariátegui, 1943: 56), a lo que Churata agregará: “son de espíritu eminentemente práctico” (Churata, en Vilches, 2008: 96).

15 Exaltando lo que él consideraba era el espíritu constructivo y templado de la cultura indígena, cercenado por la conquista, Pérez señaló, además, que la táctica de la sublevación no era fruto del indio sino del mestizo, que buscaba, así, “una forma de entregarlo a la muerte y a la desaparición” (Pérez, 1934: 8).

16 Al respecto, años después, Zavaleta diría que “nuestros intelectuales trabajan en el oscurecimiento de las cosas y no en su revelación” (1990b: 33). Del mis - momodo, sin embargo, señalaría que el intelectual, ese “hombre intermedio” “dilemático por excelencia” (un “burgués ridículo” que a la vez es asalariado, por lo tanto tiene una condición desdoblada que marca su actuación), es el “hombre que duda en nombre de los que no dudan nunca” y que esta clase (la clase media) es la que “perdiéndose a sí misma, proporciona sin embargo los hombres necesarios a todas las clases” (*ídem:* 31).

por unificar a la nación, con el recurso alegórico de lo indio como base de la legitimidad cultural de la revolución (Rivera, 2005). Como ha sucedido reiteradamente en la historia de este país los argumentos para ello fueron, sin embargo, más retóricos que materiales, reafirmando la condición de liderazgos populistas que "saben bien decir", en base a un conocimiento marcado por la distancia entre intelectuales e indígenas y por la consecuente y mutua mistificación que eso conlleva.

Crítica al *ethos* barroco: ¿Barroco mestizo o barroco colonial?

El segundo aspecto tratado por Boaventura de Sousa Santos hace alusión al "arquetipo de nuestra América, el *ethos* barroco", concepto que desde su punto de vista encierra una forma de ser y de vivir no solo literaria, sino política, señalada por un estado de transición y de transitoriedad "sempiterna", base de una "forma excéntrica de modernidad" que se habría producido en América Latina, "suelo fértil" para explorar esa subjetividad.

Una idea fundamental que acompaña a la metáfora del *ethos* barroco, es la del *sfumato*, técnica pictórica post renacentista que dio cuenta de una ejecución vaporosa de las figuras, con contornos vagos y difuminados, volcada hacia lo extraño y emocional. Estos rasgos eran contrarios a la rigurosidad clara, precisa y meditada del espíritu del Renacimiento, cuyo fundamento fue la cultura clásica. DeSousa Santos compendia, así, el esquema que planteara Enrique Wölfflin, quien define la transición estética hacia el siglo

XVII bajo la forma de un paso de lo "lineal" a lo "pintoresco", y basado en el hecho de que

"el adorno clásico tiene su importancia en la forma, tal como ella es; el adorno barroco se transforma ante los ojos del espectador. El colorido clásico es una sólida armonía de colores singulares: el colorido barroco es siempre un movimiento de color, unido, por añadidura, a la impresión de transformación. En distinto sentido

que los retratos clásicos, hay que decir de los retratos barrocos: su contenido es, no los labios, sino el lenguaje; no los ojos, sino la mo - rada. El cuerpo respira. Todo el espacio del cuadro está henchido de movimiento. La idea de lo real ha cambiado, lo mismo que la idea de lo bello" (Wölfflin, 1924: 305).

Esa es la trama que le permite a de Sousa Santos celebrar la ca -

pacidad subversiva del *ethos* barroco, comoespacio "de originalidad y de imaginación que allí toma lugar" y como la "turbulenta faceta social que es promovida por dicha cultura" (2008: 216), auspicia - da por la exaltación inventiva a la que hacía referencia Wölfflin. Asocia a la misma la potencialidad del mestizaje latinoamericano, como "la manera de llevar el *sfumato* a su extremo más elevado", bajo el entendido de que si éste opera desintegrando formas y recuperando los fragmentos, el mestizaje lo hace funcionando "a través de la creación de un nuevo tipo de constelaciones de signifi - cado, las cuales son verdaderamente irreconocibles o simplemente blasfemas a la luz de sus *fragmentos constitutivos*" (*ídem:* 219). 17

Esta "constelación" se encuentra especialmente, según de Sousa Santos, en la riqueza expresiva del carnaval, pero también en las luchas populares contemporáneas de América Latina, en las que se desenvuelve una sociabilidad "alegre" y "desordenada", ajena a la racionalidad cartesiana de los partidos políticos que es "intelectualmente perfeccionista", "moralmente rigurosa", "hu - manamente implacable" y "sólo atractiva para quienes aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales" (Toulmin, citado por Sousa Santos, 2008: 225). 18

En un siguiente plano, sin embargo, Boaventura de Sousa Santos concibe en esta celebración un nuevo "sentido común", proveniente de "abajo", "donde la supervivencia y la trasgresión creativa se funden en un patrón cotidiano" (de Sousa Santos, 2008: 225). En este caso, el equivalente es el *collage* de materiales

17 El énfasis es nuestro.

18 Así, el barroco, que fuera utilizado por poderes políticos y eclesiásticos para representar su grandeza y dominio sobre las masas, guardaría, paradójica - mente, un potencial político transformador.

históricos y culturales que coexisten con la “suspensión temporal del orden y de los cánones establecidos”, siendo su “temporalidad privilegiada” una “transitoriedad sempiterna”.19 Inconsecuente con su primera interpretación, renuncia, así, a la invisibilización de los *fragmentos* que traería consigo el mestizaje, exaltando, en cambio, la persistencia y peculiaridad de cada uno de aquellos. En este caso, la “excentricidad” sería un producto de una interacción “donde el centro del poder [es] débil”,20 lo que permite el “acre - centamiento de la autonomía y de la originalidad en las fronteras y en la periferia”, en forma de una marginalización “que hizo posible una originalidad cultural y específica”, de “carácter abierto y no acabado” (*ídem:* 227-232).

De ese modo, el *ethos* barroco en de Sousa Santos es con - tradictorio: hace referencia, de un lado, a la fusión o amalgama mestiza; de otro, a la carencia de valores generales o, lo que es lo mismo, a culturas que no se relacionan entre sí, por lo tanto, son “intocadas” por el carácter universalista de la nación. Siguiendo su discurso, en Bolivia, este *ethos* sería subversivo, en un primer caso, porque asienta sobre él la trama discursiva del nacionalismo revolucionario y las “fuentes de inspiración mestiza”; en el otro, porque favorece el actual nacionalismo étnico, apelando al elogio de las formaciones pre coloniales de América Latina y, a partir de ello, concentrando su atención en lo local y lo particular.

En esta lectura se atraviesa, como añadido, el principio post - moderno de lo “momentáneo”, lo “efímero” y lo “transitorio” y, además, una conciencia romanticista “suscitada por la falta de mapas”, que permite la “intensificación de la voluntad”, “des - pierta la pasión” y el surgimiento de “rupturas de continuidades aparentes”, manteniendo, a su vez, “un estado de bifurcación permanente”, tesis asimilable a lo que Javier Sanjinés ha llamado la “exterioridad”, desde la cual se altera la epistemología de las elites criollo mestizas y su “centrismo ocular-racional” fuera del esquema (estatal) hegeliano (Sanjinés, 2005).

19 Otra vez, el énfasis es nuestro.

20 Se refiere, en este caso, al declive del apogeo colonial de España y Portugal

(ambos como centros débiles) sobre América.

Con ese recurso, de Sousa Santos dice que en América Latina

está configurado un “prolegómeno” a un “derecho cosmopolita”, en afinidad al pluralismo jurídico que viene entusiasmando a varios intelectuales bolivianos.

Ubicados esos campos, lo primero que hay que establecer es la diferencia sustancial entre el barroco europeo y el barroco latinoamericano. El europeo expresó la tenaz lucha entre nobleza y burguesía, auspiciando un momento de transformación que dio paso a la sociedad capitalista. De ahí la indefinición del barroco, su voluptuosidad y exceso, como expresión de una disputa estética que, en la transición histórica, hubo de atribuirse necesariamente de lógicas e intereses sociales y políticos contrapuestos, entre lo que podría llamarse una civilización feudal y aldeana, combinada con otra, de carácter más universalista y modernizadora. De algún modo, el barroco también expresó, pues, una idea de resistencia y otra de cambio, adoptando, en algunos escenarios, comoel español, los signos de un catolicismo místico y conservador a manifestarse contra los valores de la reforma renacentista. 21

Comose sabe, en las plazas en las que se afincó más nítidamen - te el desarrollo capitalista, el destino de esta disputa histórica devi - no, estéticamente, en la emergencia del neo-clasicismo, expresión del poder de la burguesía que, convertida en clase dominante, por lo tanto conservadora, buscó afanosamente hacerse la depositaria de los valores de la cultura greco-romana y dar cuenta, con ello, de sus capacidades para la representación general, corolario triunfante de un proceso que ata los cabos sociales, políticos, espaciales e históricos en una sola trama narrativa. Para entonces, la revolución francesa tenía a Santiago Luis David y a Andrés Canova como sus artistas más significativos, intérpretes fundamentales, entre otros, de la figura imperial y frívola de Napoleón, o de relatos míticos

21 Es esa indefinición la que da la sensación de “separación” o “autonomía” del barroco con relación a lo social, aspecto que, para algunos autores, sería su rasgo

más trascendente: su vocación “teatral” (Echeverría, 2006). Pero atendamos también lo que señalaba el crítico chileno Jacobo Bajarlía (1950) respecto al barroco: que se vuelve peligroso cuando no logra objetivar las imágenes en una estructura histórica, derivando su exaltación en misticismo.

de la Antigüedad, recuperada y erigida como dogma estético y símbolo de un poder en construcción. 22

El barroco americano, en cambio, es la combinación del mis - ticismo conservador, intolerante y absolutista de la vieja España, con la cosmogonía indígena, atemperada en la cultura natural de la sociedad agraria y colectivista. En su caso, expresa, entonces, la dominación colonial que, sustentada en factores esclavistas y feudales, tuvo al indio comoa su objeto más despojado, aspecto que poco o nada nos dice acerca de una relación armónica “cómoda” o “compenetrada” entre éste y los conquistadores. No se trataba, pues, de la manifestación de una “síntesis” o “fusión” como se presume al llamarlo “barroco mestizo”, sino de un conflicto co - lonial cuya irresolución ha sido transferida a la república. Si esto es así, en el fondo el barroco mestizo no era, sino, la encarnación del dominio de unas culturas sobre otras, aunque, por el lado de las dominadas haya, sin lugar a dudas, elementos de resistencia y distinción, visibles en la exquisita simbolización ornamental de las iglesias católicas. 23

Ahora bien, el actual carnaval en los Andes también es una ma - nifestación del barroco mestizo, solo que en este caso representa la movilidad social de grupos indígenas alineados detrás de rigurosos y tenaces procesos de acumulación originaria que, si bien viene trascendiendo hace varios siglos (Harris *et al.*, 1989), ha encontrado su estímulo fundamental en la Reforma Agraria de 1953 y, como consecuencia, en la conciencia de la propiedad privada. Expresa, entonces, elementos de distinción proto burguesa que ostenta la

22 No existe caso alguno en que el capitalismo no haya apelado a mitos inter - pelatorios pre-capitalistas, o no se haya revestido “con el ropaje del pasado” (Zavaleta, 1990a).

23 A nombre de su cualidad teatral, se dice que la obra barroca está ahí para ser admirada. En el caso del barroco americano, fundamentalmente eclesiástico,

habría que agregar: estuvo ahí para ser temido. Sin embargo, como Mariátegui señala, no renegamos de la herencia española, sino de su carácter feudal. Y, del mismo modo, tampoco podemos desconocer la extraordinaria belleza del barroco americano, que es indudable, al margen de sus determinaciones sociológicas. En Bolivia hay una vasta investigación respecto al barroco-mestizo, realizada por los esposos Mesa Gisbert.

potencialidad creadora y universalista de este grupo, atesorando para sí grados significativos de bienestar material, pero también, la posibilidad de que al ser el sujeto por excelencia del intercambio económico en el mercado, lo sea también del mercado cultural y, con ello, reafirme la condición del mestizo ascendente en Bolivia. Esa singularidad se refleja nítidamente en su declarada adhesión a la unidad de la nación a la que busca afanosamente representar, hoy por hoy en la voz de la emergente clase política aymara24 y en el carnaval, sistemáticamente arropado de los símbolos de la unidad nacional.

Desde otro punto de vista, sin embargo, también corresponde observar este hecho como el resultado de la descomposición del mundo comunitario indígena y su segmentación, que reproduce la escala jerárquica que continúa sosteniéndose sobre la exclusión del mestizo-indio, más próximo al mundo agrario. Si esto es así, vale la pena poner énfasis en la presencia de este grupo social que estéticamente nos remonta a lo que autores como Gamaliel Churata llamaron "la herencia clásica", fundada en un sobrio, elegante y templado lenguaje sagrado o, para decir lo mismo, a la continuidad vital entre naturaleza y cultura (Medinaceli, 1968), resultado del vínculo materialista del ser humano con la tierra, como su "laboratorio natural". La siguiente frase de Chuarata es por demás elocuente:

"La herencia que hemos recibido de toltecas, nazcas o tiwuanacus, no es por cierto romántica ni delicuescente, es herencia clásica, hierática, afirmativa".

Con esos recursos, se observará en la herencia clásica elemen - tos simbólicos que "impulsan la vida ascensional y energética", especialmente en el canto de las mujeres indígenas que, con ello, reproducen el ecosistema andino, mientras, al mismo tiempo, dan sentido a la fisonomía dulcificada de la danza de los Andes, testigo elocuente del "espíritu vibrátil", pero no "bullanguero,

24 “La nación es fuerza productiva”, decía Zavaleta (1990a: 46).

“épico” pero no “revoltoso” del indio (Medinaceli, 1968: 29; Ar - nold, 1995; Churata, en Vilches, 2008). Todo esto está plasmado en la música andina de viento y percusión, afirmación viva de la “prestancia indígena” que, complementada con el paisaje, adquiere en su “resonar profundo”, plena “cualidad étnica” y colectivista (Churata, en Vilches, 2008: 144; Salazar M., 1984: 107-120). Del mismo modo, habría que considerar las expresiones del arte textil indígena, cuyo simbolismo espacial y ecológico, su capacidad de abstracción –como “paisaje esquemático”–, y su sobriedad en el color no han encontrado paralelo alguno (Gisbert y otras, 1992: 19; véase también Arnold y otros, 2008).

Dar cuenta de estos elementos distintivos tiene como objetivo discutir el sustento sociológico del *ethos* barroco y, a contrapelo, visualizar “nuestra Grecia”, como diría José Martí, es decir, la matriz estética de la sociedad pre hispánica.

Crítica al derecho cosmopolita

¿Particularismo jurídico?

Arribando a la propuesta del collage político, social y cultural, señalemos en primera instancia que las marginalidades autogestio - narias a las que se refiere de Sousa Santos no pueden ser concebidas fuera de la exigencia epistemológica de la totalidad, desde la cual “se delimitan los campos de observación de la realidad, los cuales permiten reconocer la articulación en que los hechos asumen su significación política” (Zemelman, 1992: 50).25 En consideración a ello, tal como lo plantea Mariátegui, aquellas marginalidades o elementos distintivos (en nuestro caso de tipo indígena y

25 “La totalidad es la articulación dinámica de los procesos reales caracte - rizada por sus dinamismos, ritmos temporales y despliegues espaciales, y esta articulación puede concretarse en diferentes recortes del desarrollo histórico”… “La totalidad no es solo la oposición a una concepción ato - mista de la sociedad, sino que es la oposición a la reducción de la realidad en cualquier sistema”

(Zemelman, 1992: 68 y 69).

comunitario), deben ser vistas como estructuras “petrificadas” y “colocadas” en los “cuerpos extraños” de la economía feudal y capitalista, complejos articulados de dominio espacial y temporal. En este proceso, el trabajo comunitario-indígena fue utiliza -

do por la hacienda, que fungió como un sistema de organización productiva basado en el colectivismo, pero para que el señor feudal hiciera suyos los réditos que antes se trasladaban al Estado incaico. En la actualidad, estas mismas comunidades se convir - tieron en bolsones de mano de obra disponible y barata, pero, al mismo tiempo, en espacios tanto de subsistencia y solidaridad de sus miembros, como de individualismo y competencia febril, en pos de garantizar su reproducción en el contexto capitalista (Albó, 1977).26 Como veremos luego, en un país de las características históricas como el nuestro, la forma más común para lograr esto es por vía de la política prebendal y clientelar y, por lo tanto, por la persistente reedición de lealtades espurias entre mestizos blancos y mestizos indios.

Pero vayamos más allá. En los planteamientos *collage* del de - recho cosmopolita, se ha arraigado la idea de que las comunidades indígenas atesoran una justicia particular, que da continuidad a las lógicas ancestrales de control social y moral sobre el individuo. Sobre ello, habrá que decir que en el proceso en el que las par - ticularidades comunitarias auto referidas se ven paulatinamente instaladas en un campo de dominio y desigualdad general, esos atributos –los del control social– tienden a desplazarse hacia la preservación de la propiedad privada, pero en el contexto de amplia y profunda pobreza y deterioro ambiental en el mundo rural y, por ende, quiérase o no, de desestructuración comunitaria.

Esto fue deslindando, poco a poco, las relaciones cara a cara, por lo tanto las referencias morales que los sujetos tienen al convivir en sistemas de proximidad. Por eso, si bien la justicia comunitaria se despliega para regular las relaciones sociales, por

26 Durante el neoliberalismo, las comunidades fueron emuladas como “capital

social”, en el momento en el que el Estado transfirió sus responsabilidades económico-productivas a la sociedad, a nombre de la revalorización de las costumbres.

lo tanto para dar cierto estado de coherencia y certidumbre a la comunidad, sobre la base de la continuidad de las costumbres,[27] al mismo tiempo puede convertirse en un sistema de vigilancia que porta grados de anomia y crueldad colectiva cuando, en su proceso de descomposición, juzga a “extraños” y, sobre todo, cuando el fin es, en un contexto de absoluta precarización, el atento y cuidadoso resguardo de bienes materiales individuales.

El soporte de la justicia comunitaria es, pues, la pobreza, la desestructuración social y la competencia entre comunidades, pero también un Estado materialmente imposibilitado de garantizar la ciudadanía de sus miembros, lo que da lugar a un espacio de libre interpretación –“vacancia ideológica”, diría Zavaleta– cuando, por ejemplo, se admite que, cuando es violentada, la sexualidad de las mujeres indígenas sea negociada, intercambiada y “honrada” por dinero o especies, en el marco de un régimen que las inferioriza y cosifica porque en la estructura jerárquica ellas son “más indias”, tanto para el mundo mestizo como para el mundo indígena (de la Cadena, 1991).

Como decía Marof, detrás de esta apreciación no hay una pretensión de valorar moralmente los hechos, sino un esfuerzo por ubicarlos en su relación con la totalidad.[28] Eso mismo nos lleva a plantear, sin embargo, que tampoco existe una “moral indígena” esencial y prístina, como pretende el pensamiento mistificador. En ese sentido, si la versión del mestizaje como amalgama, tal como la construye de Sousa Santos, deja de lado una argumentación clasista, en la versión del derecho cosmopolita ocurre lo mismo, pero en relación al modo cómo las particularidades sub nacionales han quedado instaladas en la totalidad capitalista.

Enesa dirección, nuestra posición crítica frente a los argumen - tos del derecho cosmopolita está basado en la advertencia de que hacer de las relaciones “sempiternas” la fuente de una sociedad al - ternativa induce a la resignación de los oprimidos a su margina lidad

27 Cosa que todo régimen civilizacional hace, como bien señaló Norbert Elías (1998a).

28 “Los pueblos míseros no pueden ser morales” (Marof, 1961: 49).

y postergación o, más bien, a construir una nueva sociedad sobre la base de la funcionalidad entre el *ghetto* y la dominación o, peor aún, a construirla bajo la creencia de que la confluencia barroca, esta vez como “collage”, se da entre comunidades que no solo tienen un mismo peso, sino que incluso las más débiles tienen la capacidad para “devorar” a las otras.29 De ser esto último cierto, no habría lugar ni motivo para las luchas por la transformación social, a no ser, claro, que éstas se planteen estrictamente en el marco de un tedioso debate normativo y legalista,30 fuente sobre la que se ratifica la estatalidad.

Diferencia y “grotesco social”

Ahora bien, si con el fracaso del nacionalismo revolucionario cesó la posibilidad de la unificación nacional por vía de la noción abs - tracta de lo mestizo, con el fracaso de los proyectos emancipatorios “realmente existentes” cesó la posibilidad de pensar la igualdad y la liberación sin poner en duda el marco de regulación general de la racionalidad moderna. Por eso, como señala Boaventura de Sousa Santos, reinventar la sociedad supone, hoy, traer a cuenta las múltiples caras de la opresión y las formas de resistencia y lucha que necesariamente aquellas invocan. Planteado así, pareciera que no es suficiente apelar a la imagen metafórica de “Ariel” para dar cuenta, como de Sousa Santos lo hace, de las disyuntivas en las que se halla el intelectual en América Latina, en tanto esas opciones, a nuestro entender, no se den en el marco de la crítica a la razón indolente.

Siguiendo esa ruta, el acápite de cierre de “El siglo americano de nuestra América” nos lleva inevitablemente a recoger, bajo un nuevo formato, los aspectos que para el caso boliviano se han

29 Sin negar, por cierto, la capacidad que tienen las culturas para influenciarse entre sí.

30 Siguiendo el curso de esa reflexión, mientras para de Sousa Santos la de - bilidad del centro es una virtud "excéntrica", para nosotros es el problema nodal de un drama histórico irresuelto.

señalado en los anteriores puntos. En cuanto a ello, mantenemos nuestra convicción respecto a la trama mestizo blanco/mestizo indio y la tesis de Silvia Rivera respecto a la vigencia de estratos sociales modelados a partir de su capacidad o no de apropiación de los medios de poder. Sin embargo, situamos a la misma en las formas de opresión que trajo consigo el sistema de regulación política de los proyectos emancipatorios que, si a nivel universal se tradujo en la estructura vertical del partido, en el caso boliviano se amparó en la estructura vertical del sindicato, historia que se remonta, justamente, a los procesos políticos del nacionalismo revolucionario, en cuyo marco la relación mestizo blanco/mestizo indio se fue dilucidando a partir del dominio o no de las variables de actuación pública estatal y para-estatal, incluyendo entre ellas las capacidades deliberativas de la política, a cuyo influjo se moviliza la relación Estado sociedad.

Esto dio paso, en el mundo popular, al desprecio de la clase obrera hacia los campesino-indígenas, como masa "pre-contrac - tual". En un caso, se validaba el centralismo que adquirió la eco - nomía minera para encauzar el programa nacionalista, hecho suyo por las estructuras orgánicas obreras a nombre de la explotación "justa" del "Estado-patrón" (Rivera, 1984: 88). En el otro, se la concebía como una rémora pre estatal a la que había que integrar por el derecho y la política, dada la imposibilidad de hacerlo por la economía, carente de estructuras para ampliar la frontera pro - ductiva urbana.

Ahora bien, la integración unilateralmente política y jurídica que ofreció el nacionalismo a los campesino-indígenas devino inevitablemente en prácticas de extorsión clientelista y prebendal, activadas por su organización sindical que si en algún momento medió para representar sus demandas frente al Estado, en el siguiente lo hizo para que fueran instrumentalizados por éste a nombre de la nación o, en su defecto, para resolver los conflictos entre caudillos del MNR, a veces a través del reavivamiento de las fricciones interétnicas subsistentes, funcionales a los nuevos inte - reses políticos (Rivera, 1984). Fue en ese tránsito que se produjo

la sustitución del gamonalismo económico por el gamonalismo político, condenando al indio a la postración y marginación social, política y cultural, a través de nuevas mediaciones paraestatales y verticalistas. Leyendo a Marof, uno no puede observar en ello, sino, un nuevo frente de fractura mestizo/blanco-mestizo/indio, nítidamente expuesta por el retrato que hiciera de los quehaceres políticos de esa época, donde tuvieron cabida

“nacionalistas de nuevo cuño, los cuales han transformado la men - te del indio y dicen que lo han “politizado” por el hecho de que lo transportan en camiones a desfiles inocuos y manifestaciones ruidosas, con el objeto de que defienda a la “nueva clase”, en lugar de darles la religión del trabajo” (Marof, 1961: 69).

Pero, a más de ello, el blanqueamiento en la trama jerárquica mestiza también estuvo señalado por la presencia de un nuevo ca - cicazgo en el movimiento campesino, bajo el dominio ejercido por indígenas ascendentes cuyo azote sobre los de más abajo era, según Churata, “más impiadoso que el azote del gamonalismo clásico” captado ferozmente en la presencia del indio que, convertido en au - toridad, reditúa la violencia colonial sobre sus propios “hermanos de raza y de infortunio” bajo la forma gráfica y terrible del “indio [que] patea a indio” (Churata, en Vilches, 2008: 75, 113 y 191). Si la crítica de la razón indolente no se afinca a cuestionar esta trama de opresión, ¿en qué podría hacerlo?

Ahora bien, estos procesos no muestran, sino, la otra cara del *ethos* barroco. Para ello apelamos a Javier Sanjinés, según el cual la diversidad suele ser objeto de la administración y organización por parte de las elites políticas e intelectuales, desde cuya racio - nalidad suelen operar prácticas e ideologemas sobre la relación entre pasado y presente, al amparo del “grotesco social”, es decir de aquella “categoría límite” que se produce entre el monólogo vertical de la estatalidad y la intersubjetividad dialógica de la so - ciedad civil (Sanjinés, 1992).

Bajo ese concepto es posible situar los modos en que univer - salmente se ha gobernado sobre la diferencia, incluyendo entre ellos el abanico de experiencias deshumanizadoras e indolentes

que trajeron consigo el nazismo alemán, el socialismo soviético, la revolución cultural china e incluso –no muy lejos nuestro– las luchas populares invocada por el milenarismo que terminaron victimando a miles de campesinos en nombre de su emancipación. Sin embargo, ahora importa destacar las derivaciones conser - vadoras del nacionalismo de 1952 en Bolivia, cuyo límite histórico derivó en la agudización de la contradicción entre economía y po - lítica, en un caso articulando demandas de los trabajadores mineros como sujetos productivos y, en el otro, satisfactores de carácter eminentemente simbólico, alentados por el “monólogo estatal” del autoritarismo militar que encontró cobijo en una nueva forma dominio y administración de la diversidad, a partir de una nueva razón metonímica que, según de Sousa Santos, está “obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden” y, además, al amparo de dicotomías simplificadas y lineales (de Sousa Santos, 2008: 85-86). A partir de ello, el nacionalismo militar post 1964 profundi -

zó el esquema de instrumentalización indígena para justificar su oposición al socialismo “foráneo”, emergente en el seno de la clase obrera, cuya demanda principal giraba alrededor de la producción y el trabajo y, como consecuencia de ello, hacia el principio de la independencia de clase respecto a la hegemonía del nacionalismo revolucionario que funcionó excluyendo y acallando otros dis - cursos y actores y condenando toda forma de disidencia política a nombre de la nación (Antezana, 1983).

Animado por la necesidad de resolver las contradicciones sociales que comenzaban a cobrar cuerpo, se moldeó el llamado Pacto Militar Campesino conducido por las rutas disciplinarias de la persecución política y el autoritarismo, bajo un sistema de mediación compuesta por caudillos mestizos e indígenas, unos invocando el poder del ejército y de la soberanía estatal, los otros el del sindicato agrario y de la especificidad localista y, ambos, la legitimidad de su representación como “garantes” de la nación. De ese modo se abrieron las compuertas para exponer, con toda su ferocidad, la contradicción entre ejército y clase obrera que es el modo más extremo en el que se ha dilucidado la fragilidad de l

desarrollo capitalista en Bolivia. La fuente de legitimación fue la “reserva cuantitativa” que representaba el campesinado-indígena, controlado por los nuevos caudillos nacionalistas, primero civiles del MNR, luego militares (*ídem:* 81).31 Se reiteró, así, una forma de “hurgar” en lo indio, para confrontarlo con los mineros y, así, reiterar la dominación colonial apuntalada por la expropiación de la humanidad de los más débiles, que, según de Sousa Santos es el fondo más determinante de la “razón indolente” (de Sousa, 2006: 21).

Por eso, si desde abajo la diversidad es celebratoria y poten - cialmente transformadora, desde arriba puede ser destructiva y retrógrada, especialmente cuando se antepone a ella el principio racionalista de que el fin justifica los medios. Es con ese tono que la filosofía romanticista alemana del siglo XIX fue recogida por el fascismo, invocando la liquidación de la voluntad creadora, a nombre de colectividades esenciales que ejercitan su poder por vía de la fuerza y la imposición. Es con ese mismo tono que las dictaduras militares en el país hablaron a nombre de la soberanía nacional sobreponiendo el cálculo racionalista y la deshumaniza - ción de la política, por vía del Pacto Militar Campesino.

Con estos argumentos, queda claro que el mundo campesino- indígena no es indemne a las tentaciones irracionales del poder, por lo tanto que no existe –esencialmente– un modo indígena de hacer política. Admitir esa idea implicaría naturalizar dispositivos que son sociales y, peor aún, suponer que los indígenas no son sujetos políticos, es decir, están ausentes de la pugna histórica por los intereses materiales a los que nos ha condicionado la des - igualdad capitalista. 32

31 Fue en ese periodo que se produjo la despolitización de la estética, que empobreció el arte folklórico y popular de los años 70. Sobre la politización de la estética y la estetización de la política véase la obra de Javier Sanjinés. 32 Volvamos a Marof quien dijo que el nacionalismo de 1952 había convertido al indio “de golpe y porrazo” “en un mestizo más” y “lo ha envenenado con la politiquilla menuda” para convertirlo “en inepto y holgazán” (Marof, 1961: 69).

EN TORNO A LA TESIS AMERICANISTA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Herencia clásica y gobierno pedagógico

En el contexto de las búsquedas de nuevos referentes de organiza - ción política en América Latina, que trasciendan la forma estatal, Boaventura de Sousa Santos, citando a Walter Benjamín, sugiere la necesidad de observar el pasado “de modo utilizable”, para que se convierta en “razón anticipada de nuestro inconformismo” y para construir en base a él “interrogantes poderosos” de la lucha contra hegemónica (de Sousa Santos, 2008: 157 y 175). En el contexto de nuestras preocupaciones, la pregunta que aquí cabe es, ¿a qué se está llamando “modo utilizable” de observar el pasado?

Al discernir sobre ello, expertos de diferente origen apostaron por el concepto de la “revalorización” de las prácticas de sociabi - lidad pre-estatales, a través de la reforma constitucional que diera cobijo a la coexistencia, mediada por recursos normativos, de estructuras plurales en la economía, en la política y en la cultura. El paso del tiempo ha desmentido esta posibilidad, al cons - tatarse que los procesos sociológicos tienen su propia energía y que no son, ni pueden serlo, objeto de determinaciones jurídicas. Quizá puedan serlo, en cambio, de determinaciones políticas, que den sustento a un proyecto histórico alternativo, observando el pasado. Para considerar esta posibilidad, valga una digresión y luego una evocación, haciendo nuestra la idea de que existen fenómenos que, separados de los procesos sociológicos, pueden ser administrables en función de los anhelos de la sociedad, por ejemplo, a través de políticas educativas y culturales que, también en el plano de la producción estética, emanan del Estado como una fuente de la solidaridad moderna, entre quienes son más fuertes para insertarse al mercado simbólico, y quienes no lo son.

Ante ello, sorprende que la expresividad barroca, que se expande con sus propias fuerzas sociológicas y mercantiles, por lo tanto, dotada de recursos políticos para su patrimonialización como bien público “nacional”, sea el foco de atención del Estado plurinacional, atrapado en acendradas formas de populismo estéti - co, que nos remontan al historicismo y el positivismo nacionalistas (Anderson, citado por Villena, 2003). Ysorprende más, en cambio,

que no sean objeto de una política pública los valores estéticos de lo que ha sido

nombrado por Gamaliel Churata como “herencia clásica”, y que, junto a las comunidades indígenas, ambas dejadas a su suerte, se debaten en un estado de incesante agonía (Bigenho *et al.*, 2015).

Al decir todo esto, es inevitable evocar, entre otros, a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda, que después de un largo proceso de investigación, recuperaron del olvido la técnica y la gráfica de textiles ancestrales, transmitiéndolas luego a las propias mujeres indígenas para que éstas, a su vez, los conviertan en un medio de una subsistencia dignificada. Al decir de ambos,

“…son los indios los que deben ser capaces de mostrar sus cosas: decir a los demás, no en el sentido de hablar, sino en el de conmo - ver: que la gente de los pueblos y ciudades sienta que allí hay algo que los conmociona (…). Si no hacen esto, el proceso será sólo de mestizaje y de usurpación” (Martínez y Cereceda, 1995).

Planteado así, esto no quiere decir que, amputando el ineludi - ble avance del mestizaje, nuestra pretensión sea trasladar mecánica o nostálgicamente, desprendida de sus fundamentos históricos, la simbología del lenguaje sagrado, a un mundo, en nuestro caso, pobre en la administración de los bienes públicos que potencien la cohesión social de la colectividad. Nuestra intención, por el contrario, es observar la potencialidad emancipadora de ese legado, el de “nuestra Grecia”, para que nuestra sociedad, que no puede deslindarse de la modernización, pueda hacerse más humana y menos depredadora, estando detrás de su evocación, las estruc - turas materiales que la sustentaron, en base a la ética del trabajo y la ley del esfuerzo, fundamentos sociológicos de la “prestancia” indígena, sinónimo de los pueblos del “bien obrar”.

Bibliografía

ABSI, Pascale

2009 *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. PIEB / IRD / IFEA / Embajada de Francia en Bolivia. La Paz: Plural.

AGUILUZ, Maya (compiladora)

2009 *Encrucijadas estético-políticas en los Andes.* CIDES-UNAM. La Paz: Plural.

ALBERDI, Juan Bautista

1854 *El sistema económico y rentístico de la Confederación Argenti - na según su Constitución de 1853* http://www.hacer.org/pdf/ sistema.pdf (encontrado en noviembre 2015).

ALBÓ, Xavier

1977 “La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo” en *Re - vista de Estudios Andinos Nº 11*. La Paz.

ÁLVAREZ, Sonia

2003 “Políticas sociales, pobreza y representaciones sociales” (Tesis doctoral presentada en la Universidad de Sevilla, manuscrito).

1999 “Solidaridad privada e indiferencia pública, la nueva cara de la política social para los excluidos” en *Revista Umbrales Nº 6*. CIDES-UMSA. La Paz.

ANDERSON, Benedict

1991 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difu - sión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

ANTEZANA, Luis H.

1983 “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)” en Zavaleta, René (complilador). *Bolivia, hoy*. México D.F .: Siglo XXI .

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel (recopilador)

1987 *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

ARAUCO, María Isabel

1985 *Mujeres en la Revolución Nacional: las Barzolas*. La Paz: Edi - ciones CINCO .

ARGUEDAS, José María

1987 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México

D.F.: Siglo XXI (4ª edición).

ARNOLD, Denise

1995 "Las canciones a los animales por las mujeres de Qaqa - chaka, Bolivia: una taxonomía preliminar" en *Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana.* Facul - tad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Univer - sidad Mayor de San Andrés. La Paz: Plural.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios; ESPEJO, Elvira

2008 *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. ILCA (2ª edición). La Paz: Plural.

ASSADOURIAN, Carlos

1989 "Introducción" en *La participación indígena en los mercados surandinos*. CERES. Cochabamba.

AILLÓN, Virginia; OLIVARES, Cecilia

2002 "Las suicidas: Lindaura Anzoátegui de Campero, Adela Zamudio, María Virginia Estensoro, Hilda Mundy" en Wiethüchter, Blanca y Paz Soldán, Alba. *Hacia una histo - ria crítica de la literatura en Bolivia.* PIEB Investigación. La Paz.

BAJARLÍA, Juan Jacobo

1950 *Notas sobre el barroco*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

BAPTISTA, Mariano

1984 *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Me - dinaceli*

(2a edición). La Paz: Los Amigos del Libro.

1977 *Salvemos a Bolivia de la escuela* (4ª edición). La Paz: Los Amigos del Libro.

BARRAGÁN, Rossana

2004 “Desigualdades y jerarquías en las colectividades aymaras urbanas de la ciudad de La Paz” CIDES-UMSA y Embajada Real de los Países Bajos (documento de trabajo).

1992a “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emer - gencia de la Tercera República” en Arze, Barragán, Esco - bari y Medinaceli (comps.). *Etnicidad, economía y simbolis - mo en los Andes*. II Congreso Internacional de Etnohistoria (Coroico). HISBOL / IFEA / SBH / ASUR. La Paz.

1992b “Identidades indias y mestizas: una intervención al deba - te” en *Autodeterminación Nº 10*, octubre. La Paz.

BARTRA, Roger

2015 “Un país de clases medias” en *Periódico Reforma*. México

D.F., julio.

1992 *El salvaje en el espejo.* Coordinación de Difusión Cultural, Universidad Nacional Autónoma de México. México:

ERA .

BAUDRILLARD, Jean

1991 *Crítica de la economía política del signo.* México: Siglo XXI .

BIGENHO, Michelle *et al.*

2015 “La propiedad intelectual y las ambigüedades del dominio público: casos

de la producción musical y la *patrimoniali - zación”* en *Lo público en la pluralidad. Ensayos desde Bolivia y América Latina.* Gonzalo Rojas O. (coord.). CIDES-UMSA . La Paz: Plural.

BONILLA, Heraclio

1974 *El minero de los Andes.* IEP. Lima: Industria Gráfica.

CARLO, Carol

2013 “Grupos económicos en el comercio de importaciones: Cobija, migración y zona franca” en *Tinkazos, revista boli - viana de Ciencias Sociales Nº 33*. PIEB. La Paz.

CASTAÑÓN BARRIENTOS, Carlos

1970 *Escritos y escritores*. La Paz: Universo.

CLAROS, Luis

2015 *Tramas e ilusiones. El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo.* CIDES-UMSA. Colección 30 Aniversario. La Paz (en prensa).

CONDARCO, Ramiro

1965 *Zárate, el temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Talleres Bolivianos.

CONTRERAS, Carlos

1987 *Mineros y campesinos en los Andes*. IEP. Lima: LUMEN .

CORTEZ, Roger

2013 “Diálogo: nuevos sujetos y actores sociales bolivianos a inicios del siglo XXI, sus redes y apuestas” en *Tinkazos, revista boliviana de Ciencias Sociales*

Nº 33. PIEB. La Paz.

2012 “Sujetos y autonomías en transición estatal” Working Pa - per Nº 02. Fundación Boliviana para la Democracia Mul - tipartidaria (FBDM) y Fundación Friedrich Ebert Stiftung (FES). La Paz.

CHURATA, Gamaliel

1927 “El gamonal” en *Amauta Nº 5* (edición en facsímil). Lima: Amauta.

DANDLER, Jorge

1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia.* Instituto Indigenista Interamericano. Serie Antropología Social 11. México.

DE LA CADENA, Marisol

1991 “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco” en *Revista Andina*. Centro Barto - lomé de Las Casas. Cusco.

DEL VALLE DE SILES; María Eugenia

1990 *Historia de la rebelión de Tupac Katari, 1780-1782***.** La Paz: Ediciones Don Bosco.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

2008 *Pensar desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* .

CLACSO/CIDES. La Paz: Plural.

2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Encuentros en Buenos Aires). CLACSO, Buenos Aires.

2003 *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. ILSA y Universidad Na - cional de Colombia. Bogotá.

DUMONT, Louis

1987 *Ensayos sobre el individualismo.* Madrid:Alianza Universidad.

ECHEVERRÍA, Bolívar

2006 *Vuelta de siglo*. México D.F.: Biblioteca Era.

ELIADE, Mircea

1985 *El mito del eterno retorno.* Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. México D.F.: Planeta.

ELÍAS, Norbert

1989a *El proceso de la civilización.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

1989b *Sobre el tiempo.* México, D.F.: Fondo de Cultura Eco - nómica.

FLEURY, Sonia

1997 *Estado sin ciudadanos. Seguridad social en América Latina.* Buenos Aires: Lugar Editorial.

FRANCO, Carlos

1990 “Exploraciones en la otra modernidad. De la migración a la plebe urbana” en Urbano, Enrique (comp.). *Moderni - dad y utopía en los Andes.* Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

GARCÍA PABÓN, Leonardo

1998 *La Patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia.* CID/CESU-UMSS. La Paz: Plural.

GELLNER, Ernest

1989 *Naciones y nacionalismo.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: Alianza.

GIDDENS, Anthony

1994 *Consecuencias de la modernidad.* Madrid: Alianza Univer - sidad.

GISBERT, Teresa; ARZE, Silvia; CAJÍAS, Martha

1992 *Arte textil y mundo andino*. MUSEF, Embajada de Francia en Bolivia, T.E.A. S.A. La Paz: Plural.

GUMILA, Joseph,

1731 *"El Orinoco Ilustrado. Historia Natural, Civil y Geográphi* - *ca de este Gran Rio y de sus Caudalosas Vertientes"*. http:// www.banrepcultural.org/sites/default/files/87199/br - blaa276569-1.pdf (encontrado en noviembre de 2015)

HARRIS, Olivia: ALBÓ, Xavier

1986 "Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí" en *Cuaderno de Investigación CIPCA Nº 26* . La Paz: Alenkar.

HARRIS, Olivia; LARSON, Brooke; TANDETER, Enrique (comps.) 1989 "Introducción" en *La participación indígena en los mercados surandinos,* CERES, La Paz: EDOBOL .

HOBSBAWM, Eric

2000 "Etnicidad y nacionalismo enEuropahoy" enÁlvaro Fernán - dez Bravo (compilador). *La invención de la nación, lecturas de la identidad de Herder a Homi Baba.* Buenos Aires: Manantial.

KLEIN, Herbert S.

1982 *Historia general de Bolivia.* La Paz: Juventud.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark

1986 *Metáforas de la vida cotidiana.* Madrid: Cátedra, colección Teorema.

LARSON, Brooke

2002 *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas an - dinas*. Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Lima.

1982 *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba.*

CERES. Cochabamba.

LAUER, Mirko

1982 “Crítica de la ideología populista del indigenismo” en *Crí - tica de la Artesanía. Pl*ástica y sociedad en los Andes p*erua - nos*. DESCO. Lima.

LAVAUD, Jean Pierre

2003 *La dictadura minada.* IFEA / CESU-UMSS. La Paz: Plural. 1984 “Los campesinos frente al Estado” en Dandler y Calderón (compiladores). *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado* **.**

UNRISD / CERES. Cochabamba.

LEHM, Zulema; RIVERA, Silvia

1989 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. THOA. La Paz: Editorial Gramma.

LE GOFF, Jaques

1992 “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáfo - ras corporales

durante la Edad Media” en Feher, Michel y otros (editores). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (parte tercera). Madrid: Taurus.

LEITES, Edmundo

1990 *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Serie Historia de la Sexualidad. Ma - drid: Siglo XXI .

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos na - huas***.** UNAM. México.

LÖWY, Michael

2003 ¿Marxismo y religión: opio de los pueblos? Curso virtual sobre “La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas”.

CLACSO .

MARIÁTEGUI, José Carlos

1943 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

MAROF, Tristan

1961 *Ensayos y crítica. Revoluciones bolivianas, guerras internacio - nales y escritores*. La Paz: Juventud.

1932 *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Claridad.

MARTÍ, José

2000 (1891) *Nuestra América*. Centro de Estudios Martianos. La Habana.

MARTÍNEZ, Gabriel; CERECEDA, Verónica

1995 Entrevista a Gabriel Martínez y Verónica Cereceda en *El tonto del pueblo, Revista de Artes Escénicas Nº 0*. Teatro de los Andes. La Paz.

MARX, Carlos; HOBSBAWM, Erick

1999 Formaciones económicas pre-capitalistas. México: Siglo

XXI .

McLUHAN, Marshall

1980 *La comprensión de los medios*. México: Ediciones Diana.

MEDEIROS, Carmen *et al*.

2013 “Ensanchando los intersticios. Institucionalidades y es - trategias económicas del comercio popular” en *Tinkazos, revista boliviana de Ciencias Sociales Nº 33*. PIEB. La Paz.

MEDINACELLI, Ximena

1989 *Alterando la rutina***.** CIDEM. La Paz.

MEDINACELI, Carlos

1975 (1947) *La Chaskañawi*. Oruro: Los Amigos del Libro. 1975 *La reivindicación de la cultura americana*. La Paz-Cocha - bamba: Los Amigos del Libro.

1969 (1938) *Estudios críticos*, 2da. edición. La Paz: Los Amigos del Libro.

1968 (1941) *La educación del gusto estético*. Cooperativa del Libro. La Paz.

MOLYNEUX, MAXINE

2001 “Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones his - tóricas y contemporáneas” en *Debate Feminista*, año 12, vol. 23.

PARODI, Jorge

1986 “*Ser obrero es algo relativo”... Obreros, clasismo y política*. IEP . Lima.

PÉREZ, Elizardo

1934 “Mensaje de la Escuela de Warisata en el Día de las Amé - ricas”. La Paz.

PLATT, Tristan

1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

POCATERRA, José

1990 *Vidas oscuras*. Caracas: Monte Ávila.

RIBEIRO, Darcy

1984 “La civilización emergente” en *Nueva Sociedad Nº 73* (ju - lio-agosto). Caracas.

PORTUGAL, Gonzalo

1999 “Encuentro por ausencia” en Prada, Ayllón, Contreras (comps. y eds.) *Diálogos sobre escritura y mujeres (memoria)*. La Paz: Sierpe.

QAYUM, Seemin *et al*.

1997 *De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la élite de La Paz en la primera mitad del siglo XX*. Subsecretaría de Asuntos de Género y Coordinadora de Historia. La Paz.

RIQUER, Florinda

1997 “La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social” en *La voluntad de ser. Mujeres en los noventa*. El Colegio de México, México D.F .

RIVERA, Silvia

2005 “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occiden - tal’. Réquiem para un nacionalismo” en *Temas Sociales, Re - vista de Sociología Nº 24*. Colegio de Sociólogos de Bolivia / Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Le - febvre”. La Paz.

1996a “Trabajo de las mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia” en Rivera C. Silvia (comp.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90.* Mi - nisterio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos de Género y Generacionales y Subsecre - taría de Asuntos de Género. La Paz: Plural.

1996b “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino” en *Mestizaje, ilusiones y realidades*. Serie Semina - rios sobre la realidad social boliviana. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz.

1993 “La raíz: colonizados y colonizadores” en Rivera C., Silvia y Barrios, Raúl (comps.). *Violencias encubiertas en Bolivia* vol. 1. Cultura y Política. CIPCA y Aruwiyiri. La Paz.

1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*. HISBOL/CSUTCB. La Paz.

1978 “La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: ele - mentos para la caracterización de una oligarquía regional”

en *Avances* Nº 1. Órgano del Centro Boliviano de Estu - dios Históricos y Sociales. La Paz.

ROMERO PITTARI, Salvador

1998 *Las Claudinas, libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia***.** Caraspas Editores. Serie Investigaciones Sociales. La Paz.

ROSSELLS, Beatriz

1988 *La mujer: una ilusión. Ideologías e imágenes de la mujer en Bolivia en el siglo XIX*. CIDEM. La Paz.

ROUSSEAU, Juan Jacobo

s/f (1750) "Discurso sobre si el restablecimiento de las artes ha contribuido al mejoramiento de las costumbres". Bue - nos Aires: TOR .

SALAZAR M., Carlos

1995 *3 Ensayos disidentes. El fin de "lo indio". El tabú de la alfabe - tización bilingüe. Crítica a la Ley de Reforma Educativa*. La Paz: Editora Urquizo S.A.

1984 (1969) "Crónica sentida del sicuri de Italaque" en ¡*Wari - sata mía!* La Paz: Amerindia.

SALAZAR, Cecilia

2000 *Politización desde abajo: mujeres y participación popular.* Vice - ministerio de Participación Popular, Coordinadora de la Mujer. La Paz.

1999 *Mujeres alteñas, espejismo y simulación en la modernidad.* Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza". El Alto.

1998 "Modernidad y metáforas del cuerpo: mujeres aymaras en La Paz". III Seminario Internacional Género y Subregión Andina. Centro de Estudios Superiores (CESU) de la Uni - versidad Mayor de San Simón. Cochabamba.

SALAZAR, Cecilia *et al.*

2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una pers - pectiva*

post-1952. PIEB. La Paz.

SALAZAR, Cecilia; BARRAGÁN, Rossana

2002 “Investigación cualitativa sobre acceso y permanencia de las niñas rurales en la escuela (departamento de La Paz)”.

Viceministerio de Educación Inicial, Primaria y Secunda - ria / CIDES-UMSA. La Paz.

SALMÓN, Josefa

1997 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900- 1956.* Carrera de Literatura, Facultad de Humanidades,

UMSA. La Paz: Plural.

SANJINÉS, Javier

2005 *El espejismo del mestizaje*. IFEA / Embajada de Francia /

PIEB. La Paz.

1998 “Modelos estéticos de cultura nacional” en *Tinkazos, Revista boliviana de Ciencias Sociales Nº 2*, diciembre. PIEB . La Paz.

1992 *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia.* Funda - ción BHN / ILDIS. La Paz.

SARAVIA, Joaquín; SANDOVAL, Godofredo

1991 *Jach’a Uru, la esperanza de un pueblo.* ILDIS. La Paz.

SCQUICCIARINO, Nicola

1990 *El vestido habla.* Madrid: Cátedra.

SCHMITT, Jean-Claude

1992 “La moral de los gestos” en Feher, Michel y otros (edito - res). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano,* tercera parte. Madrid: Taurus.

SIMMEL, Georg

1998 (1903) “Las grandes urbes y la vida del espíritu” en *El indi - viduo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura.* Barcelona: Península.

1988 *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos.* Barcelona: Península.

SOARES, Alice

2011 “Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la sociedad boliviana” en Wanderley, Fernanda (coordinadora). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. CIDES/OXFAM, La Paz: Plural.

SOTO, Gustavo; VILLENA, Sergio

2006 “Veintisiete años después, el NR todavía”, entrevista a Luis H. Antezana en *Decursos. Revista de Ciencias Sociales* .

CESU-UMSS. Cochabamba.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

2003 “¿Puede hablar el subalterno?” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 30, enero-diciembre.

STERN, Steve

1987 “La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes me - todológicos” en Harris *et al.* (comps.) *La participación indí - gena en los mercados surandinos*. CERES. La

Paz.

TAMAYO, Franz

1975 (1910) *Creación de la pedagogía nacional*. Biblioteca del Ses - quicentenario de la República. La Paz.

Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1987 “Mujer y resistencia comunitaria. Historia y Memoria” en Jelín, Elizabeth (comp.). *Ciudadanía e Identidad: Las mu - jeres en los movimientos sociales latinoamericanos.* UNRISD , Ginebra.

TODOROV, Tzvetan

1991 *La conquista de América. El problema del otro.* México: Siglo

XXI .

TORRES RIVAS, Edelberto

1997 “La nación: problemas teóricos e históricos” en Lechner, Norbert (ed.), *Estado y política en América Latina.* México: Siglo XXI .

URIOSTE, Miguel; BARRAGÁN, Rossana; COLQUE, Gonzalo 2007 *Los nietos de la Reforma Agraria. Tierra y comunidad en el altiplano de Bolivia*. CIPCA/Fundación Tierra. La Paz.

VALLEJO, César

1930 “Autopsia del superrealismo” en *Amauta Nº 30*, abril- mayo (edición en facsímil). Lima: Amauta.

VEGA CENTENO, Imelda

1991 “¿La felicidad para Felicitas? Ser mujer en un campa - mento minero” en *Socialismo y Participación Nº 53* CEDEP , Lima.

VILCHES, Artur

2008 *Arturo Peralta, travesía de un itinerante*. América Nuestra – Rumi Maki. México D.F .

BIBLIOGRAFÍA

VILLENA, Sergio

2003 “Walter Benjamín o la historia a contrapelo” en *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica, San José.

WANDERLEY, Fernanda

2007 “Ejercer ciudadanía en Bolivia” en Informe Nacional so - bre Desarrollo Humano 2007*, El estado del Estado en Boli - via*. PNUD, La Paz.

WIEVIORKA, Michel

2002 *El racismo, una introducción*. La Paz: Plural.

WIEZZER, Moema

1978 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (tercera edición). México: Siglo XXI .

WÖLFFLIN, Enrique

1924 *Conceptos fundamentales en la Historia del Arte*. Madrid: Calpe.

ZAVALETA, René

1995 *La caída del MNR y la conjura de noviembre*. La Paz: Los Amigos del Libro.

1990a “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina” en *El estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro. 1990b “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectua - les” en *El Estado en América Latina*. La Paz:

Los Amigos del Libro.

1988 *Clases sociales y conocimiento.* La Paz: Los Amigos del Libro.

ZEMELMAN, Hugo

1998 *De la historia a la política. La experiencia de América Latina. Biblioteca Andina: actualidad y perspectivas.* Universidad de las Naciones Unidas, México D.F.: Siglo XXI .

1992 *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del pre - sente*. El Colegio de México. México D.F.: Anthropos.